

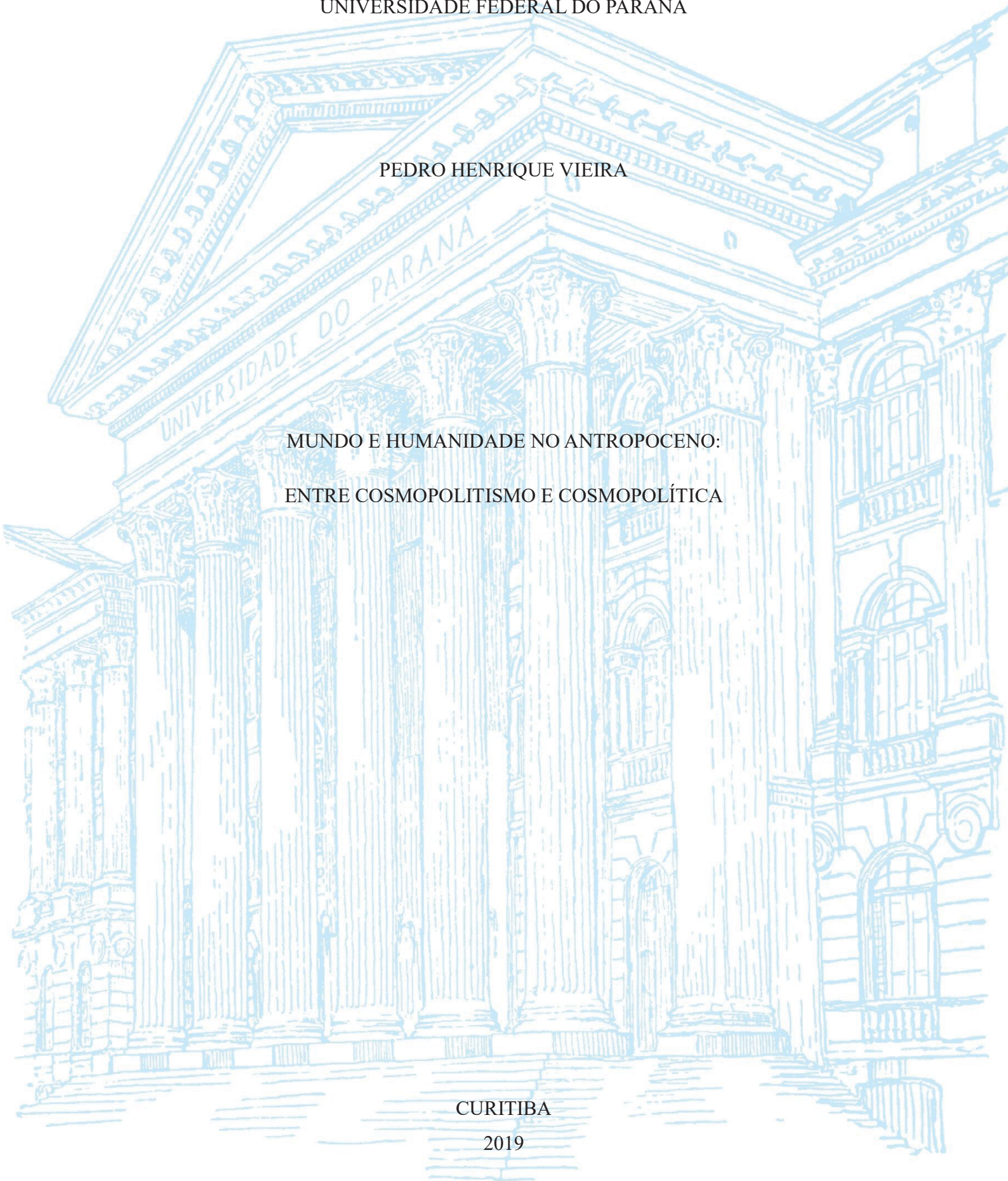
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PEDRO HENRIQUE VIEIRA

MUNDO E HUMANIDADE NO ANTROPOCENO:
ENTRE COSMOPOLITISMO E COSMOPOLÍTICA

CURITIBA

2019



PEDRO HENRIQUE VIEIRA

MUNDO E HUMANIDADE NO ANTROPOCENO:
ENTRE COSMOPOLITISMO E COSMOPOLÍTICA

Tese apresentada para banca de defesa, como requisito à obtenção do grau de Doutor em Filosofia, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio
Valentim

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Vieira, Pedro Henrique

Mundo e humanidade no Antropoceno : entre cosmopolitismo e
cosmopolítica. / Pedro Henrique Vieira. – Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

1. Kant, Immanuel, 1724 – 1804. - Crítica e interpretação.
2. Humanidade. 3. Cosmopolitismo. I. Valentim, Marco Antonio, 1978 -.
- II. Título.

CDD – 128



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **PEDRO HENRIQUE VIEIRA**, intitulada: **MUNDO E HUMANIDADE NO ANTROPOCENO: ENTRE COSMOPOLITISMO E COSMOPOLÍTICA**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 10 de Setembro de 2019.

MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora

JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

ALYNÉ DE CASTRO COSTA
Avaliador Externo (COLÉGIO BRASILEIRO DE ALTOS
ESTUDOS DA UFRJ)

MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

NICOLE SOARES-PINTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESPÍRITO SANTO)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº 263

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA.

No dia dez de setembro de dois mil e dezenove às 14:30 horas, na sala 603, Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa da tese do doutorando **PEDRO HENRIQUE VIEIRA**, intitulada : **MUNDO E HUMANIDADE NO ANTROPOCENO: ENTRE COSMOPOLITISMO E COSMOPOLÍTICA**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná em FILOSOFIA foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), NICOLE SOARES-PINTO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO), ALYNE DE CASTRO COSTA (COLÉGIO BRASILEIRO DE ALTOS ESTUDOS DA UFRJ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APPROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga do título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

Curitiba, 10 de Setembro de 2019.

MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora

JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

ALYNE DE CASTRO COSTA
Avaliador Externo (COLÉGIO BRASILEIRO DE ALTOS
ESTUDOS DA UFRJ)

MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

NICOLE SOARES-PINTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESPÍRITO SANTO)

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pela concessão da bolsa que permitiu a realização da pesquisa.

Ao Marco Antonio, pela generosidade, pela paciência e pela amizade ao longo de anos de orientação.

Às professoras Juliana Fausto, Nicole Soares, Maria Adriana Camargo Capello e Alyne de Castro Costa, pelas variadas e decisivas formas de contribuição ao longo do percurso e por gentilmente aceitarem participar da banca de defesa.

Aos professores Alexandre Nodari, Walter Romero Menon e Antonio Edmilson Paschoal, pelo olhar crítico e pelo apoio.

Pela convivência e pela influência, aos colegas, amigos e amigas Estela Basso, Gislene Vale, Hernandez Eichenberger, João Vianna, Rondinelly Medeiros, Taciane Alves e Wagner Bittencourt.

Ao Marcel Albiero, pela amizade multidimensional e por suportar tanta lamúria.

Aos meus pais, Pedro Pinto Vieira e Nelanda Elbehrardt Vieira, e aos meus irmãos, Douglas Vieira e Jaqueline Vieira, sem os quais nada seria possível.

RESUMO

O objetivo desta tese é investigar as alterações que ocorrem às noções clássicas de *mundo* e *humanidade* no Antropoceno – tempo no qual, paradoxalmente, atividades antrópicas alteram processos macrossistemáticos do sistema biogeofísico do planeta Terra em magnitude e extensão grandes o bastante para desencadear catástrofes que tornam inviável o projeto, tipicamente moderno, de construção histórica de um mundo propriamente humano. Elegendo a filosofia de Kant como representante dessa tradição majoritária de compreensão de mundo por referência à postulação de uma humanidade universal, – um mundo compreensível segundo conceitos humanos universais e destinado à realização histórica propriamente humana de uma sociedade cosmopolita, – perguntamos: será o Antropoceno o fim do mundo kantiano? Propomos que o Antropoceno, de fato, subverte as pretensões kantianas a um mundo compreensível, dócil a conceitos e ideias postos como universais. Mas ainda resta necessário, para que se possa responder aos problemas em questão, que se promova uma alteração também do mundo ético kantiano, decompondo sua narrativa do humano e de sua excepcionalidade em histórias de produção conjunta e multiespecífica de mundo, a imiscuir distintas humanidades e não humanidades, como meios e fins, no cultivo do viver e do morrer bem em uma terra danificada. Por isso buscamos, no discurso indígena de Davi Kopenawa Yanomami sobre a catástrofe, a expressão de um pensamento outro, que possa desestabilizar o projeto kantiano de imposição cosmopolita de um mundo comum ao criar espaços para uma divergência cosmopolítica entre mundos correlacionados.

Palavras-chave: mundo, humanidade, cosmopolitismo, cosmopolítica, Kant.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate what transformations may occur to the classical notions of *world* and *humanity* during the Anthropocene – a time in which, paradoxically, anthropic activities alter macrosystemic processes of the biogeophysical Earth System in magnitude and extension enough to trigger off catastrophes that destabilize the typically modern project of historical construction of a properly human world. Electing the philosophy of Immanuel Kant as a representative for this major tradition of comprehending world in reference to the postulation of a universal humanity, – a world comprehensible according to universal human concepts and destined to the historical and properly human realization of a cosmopolitan society, – we ask: is the Anthropocene the end of the Kantian world? We purpose that, in fact, the Anthropocene subvert the Kantian pretensions of a comprehensible world, docile to supposedly universal concepts and ideas. But it still remains necessary, so that is possible to respond to the problems at stake, that the Kantian ethical world can also be altered, by decomposing its narrative of the human exceptionality in histories of conjoined and multispecific production of worlds, in which distinct humanities and nonhumanities, as ends and as means, cultivate practices of living and dying well in a damaged Earth. This is why this thesis seeks, in the indigenous discourse by Davi Kopenawa Yanomami concerning the catastrophe, the expression of another thought, one that, by creating spaces for a cosmopolitical divergence between correlated worlds, may decelerate the Kantian project of a cosmopolitan imposition of a common world.

Keywords: world, humanity, cosmopolitism, cosmopolitics, Kant.

Porque uma ilusão bizarra faz com que o alto voo feito pela esperança seja sempre associado com o conceito da ascensão, sem que se pense que é preciso descer tanto quanto se subiu, a fim de fincar os pés porventura em um outro mundo.

Kant,
Sonhos de um visionário

SUMÁRIO

1. Introdução	11
2. Mundo e humanidade na filosofia de Kant	19
2.1. <i>Totalidade problemática</i>	20
2.2. <i>Reino da Graça</i>	37
2.3. <i>Sistema de fins</i>	44
2.4. <i>Revoluções naturais?</i>	53
3. “Devir-louco generalizado”	61
3.1. <i>Terra incognita</i>	61
3.2. <i>Hiperobjetos e o fim do transcendental</i>	69
3.3. <i>A loucura e o fim do mundo</i>	79
4. Uma história feita de muitas histórias	88
4.1. <i>Sob o ponto de vista do outro</i>	89
4.2. <i>Administração responsável</i>	95
4.3. <i>When a being is no more</i>	100
4.4. <i>Capacidade de responder</i>	105
5. Xamanismo e cosmopolítica	125
5.1. <i>Palavras do tempo do sonho</i>	126
5.2. <i>Povo da mercadoria</i>	140
5.3. <i>Mundo inteiro</i>	151
5.4. <i>Cosmopolítica</i>	157
6. Conclusão	168
7. REFERÊNCIAS	182

1. Introdução

Em sua obra *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski interpretam uma série de discursos sobre o “fim do mundo” que proliferam em nosso tempo, “conforme vai se tornando cada vez mais evidente a gravidade da presente crise ambiental e civilizacional” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:11). Em meio a uma “súbita colisão dos Humanos com a Terra”, a “distinção fundamental da *episteme* moderna” entre Natureza e Cultura se vê hoje complicada pela “comunicação do geopolítico com o geofísico” (2014:26), de modo que, em lugar de uma natureza concebida como cenário para a cultura, “um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais” (2014:30) torna incerto qualquer futuro para a humanidade. Essa reinserção catastrófica dos arranjos planetários nos – e mediante os – interesses do Homem imporia, como advento de uma nova experiência histórica, “o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura” (2014:30). Diante dessa iminência do que parecia inconcebível, – “a ruína de nossa civilização global em virtude mesmo de sua hegemonia inconteste, uma queda que poderá arrastar consigo parcelas consideráveis da população humana” (2014:12), – aumenta a “autêntica angústia metafísica” (2014:44) vivenciada como uma sensação de ausência de mundo. Assim a crise penetra nos mais variados ramos da cultura contemporânea, proliferando uma gama enorme de discursos sobre o fim do mundo, “na contracorrente do otimismo 'humanista' predominante nos três ou quatro últimos séculos da história do ocidente.” (2014:12)

Vivemos no Antropoceno, “uma nova época geológica proposta com base na observação de que impactos humanos sobre processos planetários essenciais se tornaram tão profundos” (Steffen et alli 2018:1) que passaram a influenciar a trajetória do Sistema Terra. Tornou-se necessário, para a compreensão dos possíveis cenários futuros do planeta, levar em consideração “a soma total de impactos humanos sobre o sistema” (2018:1), embora se reconheça “que diferentes sociedades ao redor do mundo contribuíram de forma diferente e desigual para as pressões sobre o Sistema Terra e terão capacidades variadas de alterar suas trajetórias futuras” (2018:1). Os rumos a curto prazo de determinadas atividades socioeconômicas podem produzir consequências que se estendam no tempo para além das escalas de uma história humana, de modo que “tendências sociais e tecnológicas e decisões a ocorrer na próxima década ou nas próximas duas podem influenciar significativamente a trajetória do Sistema Terra por

dezenas ou centenas de milhares de anos”, imprimindo-lhe, em certos cenários, condições “que se assemelham a estados planetários que foram vistos pela última vez há vários milhões de anos, condições que seriam inóspitas às sociedades humanas atuais e a muitas outras espécies contemporâneas.” (2018:2)

No Antropoceno, a história passa a ter de lidar com a possibilidade de um futuro próximo sem o humano, o que, conforme avalia Dipesh Chakrabarty, lhe subtrai o pressuposto básico de que “nossos passado, presente e futuro estão ligados por uma certa continuidade de experiência humana”, ocasionando “um senso do presente que separa o futuro do passado ao colocar tal futuro além do alcance da sensibilidade histórica” (Chakrabarty 2013:2). A potência geológica adquirida pela humanidade, ao conduzir o planeta ao ultrapassamento de certos limites, retira-a da sua condição de “pano de fundo lento e aparentemente atemporal” para desencadear transformações “com uma velocidade tamanha que só pode ser desastrosa aos seres humanos” (2013:8), subvertendo, através de sua abrupta complicação, a “velha distinção humanista entre história natural e história humana” (2013:5), de modo que, nas palavras de Danowski e Viveiros de Castro, embora se trate de “uma época, no sentido geológico do termo”, o Antropoceno apontaria “para o fim da 'epocalidade' enquanto tal, no que concerne à espécie” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:16). A iminência de queda da “civilização global”, “nome arrogante para a economia capitalista baseada na tecnologia de combustíveis fósseis” (2014:20), mediante a possível dizimação de parte – por certo considerável, embora difícil de calcular – da população humana e da biodiversidade do planeta, se mostraria, assim, um desafio como nunca antes enfrentado pela história da humanidade, já que objetivamente questionaria sua própria possibilidade.

Ora, parece que, se o Antropoceno é a época do humano, nele o não humano põe em suspenso a história da humanidade nos termos em que é usualmente concebida. Porquanto o tempo geológico transcende o tempo histórico pretensamente humano, impondo-lhe ou mesmo retirando-lhe medidas e barreiras, a cultura se vê interpelada pela natureza, cujo futuro próximo projeta sobre nós um mundo desconhecido e inassimilável: “Vivemos agora em um mundo sem análogos [*a no-analogue world*].” (Steffen et alli 2015:94) O humano, geologicamente inscrito por todo o planeta, é posto sob ameaça por aquilo que pretendia tomar como mero cenário de seu desenvolvimento histórico, de modo que Antropoceno é o “estranho nome” de uma época em que “não humanos travam contato decisivo com humanos, até mesmo com aqueles ocupados em reforçar diferenças

entre os humanos e o resto.” (Morton 2013:5) Humanidade e não humanidade se complicam mutuamente, retirando-nos da posição “de pensar a história como exclusivamente humana, pela própria razão de que estamos no Antropoceno.” (2013:5) Mas, quando o presente geológico questiona o futuro da história humana, o que ocorre às oposições entre humanidade e não humanidade, natureza e história, pessoas e coisas? Que transformações advêm à concepção de humano quando a história se vê interceptada por uma não humanidade cuja ameaça parece projetar uma ausência de mundo cada vez mais incontornável?

De matriz kantiana, a “concepção moderna do Homem (guardemos a forma masculina)” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:43) apela à “separação autofundante entre Natureza e História” para elevar o humano ao estatuto de “poder constituinte, legislador autônomo e soberano da natureza, único ente capaz de elevar-se além da ordem fenomenal da causalidade que seu próprio entendimento condiciona” (2014:43). Em meio a uma natureza cuja lei se encontra nele mesmo, o humano se alça, com liberdade e dignidade exclusivas, à posição de conquistador: “o homem como aquele ser que, emergindo de seu desamparo original, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ele como seu senhor.” (2014:43) Mas, se Kant concebia tempo e espaço como formas puras através das quais o homem, enquanto instância transcendental de antecipação, possibilitaria formalmente a natureza, as devastações empíricas de origem antrópica rompem o fluxo de compreensibilidade do tempo ao desencadear transformações incompanháveis pelo humano. O Antropoceno rebaixa tempo e espaço, entendidos por Kant como “formas *condicionantes* da sensibilidade”, “ao estatuto de formas *condicionadas* pela ação humana.” (2014:19-20) Dadas a celeridade e a imprevisibilidade das mudanças, o próprio tempo parece estar em constante transformação quantitativa e qualitativa através das catástrofes desencadeadas no espaço, de maneira que o inapreensível ritmo da mudança e seu impacto sobre as condições planetárias de existência nos imporiam “algo como a experiência de uma decomposição do tempo (o fim) e do espaço (o mundo)”. (2014:19) O homem, posto por Kant numa posição de anterioridade transcendental em relação à natureza, se vê agora obrigado a perguntar pela possibilidade da continuidade efetiva de si próprio diante das ameaças empíricas e naturais desencadeadas por sua história. Invertem-se e confundem-se as relações antes aparentemente muito definidas entre condicionado e condicionante, entre ambiente e ambientado, na medida em que a humanidade produz impacto suficiente sobre a natureza

para que seja, ela própria, de uma maneira como não previa, impactada pela natureza. “Este é um dos sentidos, e não o menos importante, em que se pode dizer que nosso mundo vai deixando de ser kantiano.” (2014:20) É como se, após a derrocada das ideias de Deus e de Alma através dos últimos séculos, assistíssemos agora à queda da última das três ideias transcendentais de Kant: a ideia de Mundo, “como o último e vacilante bastião da metafísica” (2014:20).

A filosofia kantiana é marcada por uma confiança no progresso do desenvolvimento moral humano, propondo, dentro dos limites estabelecidos pela crítica da razão, a compreensão do mundo como um sistema conduzido pela Providência divina rumo à realização terrena, tão perfeita quanto possível, de um Estado cosmopolita em que a vontade de toda a humanidade, livremente submetida à lei, pudesse produzir a felicidade universal. A própria questão acerca do fim do mundo só é pensável, para Kant, em relação à finalidade última desse desenvolvimento, aparecendo-lhe, em sua leitura do *Apocalipse* bíblico, apenas como consequência da destinação moral da humanidade, como passagem dos homens do tempo para a eternidade, isto é, de uma condição sensível para outra, puramente moral e suprasensível. Por isso, diante das barbáries nos conflitos entre os povos e das catástrofes naturais, Kant não encontrava razão para descrença, mas, pelo contrário, enxergava obstáculos para que a humanidade pudesse construir, por seus próprios méritos, um bem durável. Falar de uma destruição empírica do mundo é, para o filósofo, resultado de descrença daqueles que, em posse de uma opinião desfavorável em relação ao gênero humano, imaginam um fim do mundo repleto de horror como único destino reservado pela divindade. Se, porém, não se quer abdicar da sublime destinação que se reserva a razão, a confiança prática – na qual, porquanto racionalmente fundada, Kant se apoia – permitiria enxergar como finalidade última da história a realização final do homem, sem necessidade de um medo excessivo quanto a tragédias apenas ocasionais.

Mas o Antropoceno nos apresenta “a perspectiva de um ‘fim do mundo’ no sentido o mais empírico possível, o de uma mudança radical das condições materiais de existência da espécie” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:44), na medida em que o “projeto de uma *construção social da realidade* realizou-se sob a forma desastrosa de uma *destruição natural do planeta*” (2014:45). Conforme Deleuze e Guattari, se a filosofia moderna opera uma desterritorialização absoluta do pensamento ao traçar um plano de imanência no qual conceitualmente se coloca o Homem universal, foi conjugada ao capitalismo – com seus “limites interiores imanentes, que não cessam de se deslocar”

e arrastam a Europa “numa fantástica desterritorialização relativa” (Deleuze & Guattari 2010:116-117) – que ela permitiu ao europeu “se considerar, não como um tipo psicossocial entre os outros, mas como o Homem por excelência, assim como o grego já o fizera, mas com muito mais força expansiva e vontade missionária que o grego.” (2010:117) Vinculada a esse “grande movimento relativo do capital, que não cessa de se desterritorializar”, a filosofia moderna pôde então “assegurar o poder da Europa sobre todos os outros povos e sua reterritorialização sobre a Europa”, “sobre o Estado nacional moderno, que culmina na democracia, nova sociedade de ‘irmãos’, versão capitalista da sociedade dos amigos” (2010:118). Ainda que essa conexão entre filosofia moderna e capitalismo não seja meramente ideológica – consistindo antes, aos olhos de Deleuze e Guattari, numa conjunção contingente de um plano de imanência absoluto com um meio relativo que opera também por imanência –, a Razão moderna segue sendo a “força que consolidou a máquina planetária do Império, em cujas entranhas realizam-se as núpcias místicas do Capital com a Terra – a ‘mundialização’” (Viveiros de Castro 2015a:99). Se o humanismo filosófico kantiano projeta o homem como fim em si, sua propagação ocorre conjuntamente ao “capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim” (Clastres 2014:86). É assim que a história do humano universal – pautada na fé no progresso de uma causa comum e absoluta, a única que poderia justificar as arbitrariedades do percurso, ao exigir, em uma imagem tanto prometeica como empresarial, o aval para converter tudo em oportunidade, – se converte, conforme interpreta Isabelle Stengers, em uma história do permitir-se não ter cuidado, hoje interceptada por uma outra história: aquela das catástrofes postas por “uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (2015:11). Trata-se do que a autora nomeia “intrusão de Gaia” (2015:35), uma transcendência tanto como temível como indiferente, a instaurar, “no seio de nossas vidas, um desconhecido maior, *e que veio para ficar*” (2015:41). Postos “em suspenso entre duas histórias” (2015:28), irrevogavelmente será diante de tal “ser implacável, surdo às nossas justificativas” (2015:41), que, de modo a resistir à barbárie que se aproxima, nos engajaremos em um processo de construção de mundo “cuja enorme dificuldade seria insensato e perigoso subestimar, *mas que seria um suicídio considerar impossível.*” (2015:44)

Mas o que ocorre à filosofia kantiana, quando seu projeto de um mundo cosmopolita do humano universal se vê atravessado por uma intrusão catastrófica a

questionar sua continuidade? Essa é a questão que desenvolveremos na presente tese. O mundo kantiano é compreendido por uma fundamental referência a uma concepção de Homem. Kant buscava condições universais e necessárias da experiência humana, as quais convertia em instância transcendental de possibilitação de uma natureza objetiva e compreensível, cujas séries a razão ordenaria sob a ideia de mundo como totalidade dos fenômenos; cindia entre pessoas humanas e coisas da natureza, propondo como móbil da moralidade a promoção de um mundo inteligível, em que a vontade de todos os homens produziria a felicidade universal, cuja concretização sob um Estado cosmopolita é posta por Kant como finalidade última da existência do mundo. Mas, no Antropoceno, o progresso do humano universal é interceptado por uma história de catástrofes, que permanentemente desloca sua trajetória. Quais implicações isso impõe à filosofia kantiana, em sua articulação entre mundo e humanidade? Será o Antropoceno o fim do mundo não previsto por Kant, aquele que escapa à história da consumação do destino do humano universal, minando-a inesperadamente? Que transformações isso importaria à compreensão kantiana de humano, de modo a permitir que elaboremos respostas outras à complexidade do Antropoceno, que não simplesmente sua confiança nos desígnios da Providência divina, sob as múltiplas facetas em que ela porventura nos apareça? Que imagens outras do humano são ainda possíveis, de modo que haja mundo por vir, quando, por força das coisas mesmas, humanidade e não humanidade já não se desatam facilmente no pensamento? São essas as questões que ordenarão nosso trajeto.

No primeiro capítulo, desenvolveremos as relações entre mundo e humanidade no pensamento kantiano. A filosofia de Kant se articula de maneira privilegiada em torno à ideia de mundo, que, através das contradições que coloca à razão, exige uma investigação do alcance e dos limites do puro pensamento. Com seu empreendimento crítico, Kant confere à ideia de mundo um estatuto problemático, o que resguarda a unificação do prosseguimento do entendimento empírico em séries compreensíveis e organizadas, ao mesmo tempo em que retira à metafísica a matéria de suas contradições, pondo a razão em acordo consigo mesma e assegurando a legitimidade de pensar um mundo inteligível de puras vontades racionais como fins em si – arquétipo que, se nada fornece ao saber teórico, é, no entanto, posto à base da determinação moral da vontade, como ideal a ser construído no mundo sensível, para que neste tenha lugar sob a forma de um Estado cosmopolita universal, posto como fim último da existência do mundo, a lhe conferir seu único valor possível.

Em que medida o Antropoceno abala o mundo kantiano? No segundo capítulo, com base em conceitos de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, Günter Anders, Timothy Morton, bem como na interpretação que Monique David-Ménard faz da produção filosófica de Kant como negação da loucura, perguntamos se o Antropoceno impõe um fim à noção teórica de mundo na filosofia de Kant, com a regularidade e a compreensibilidade pressupostas em sua ideia de totalidade, já que nos vemos às voltas com realidades hiperobjetivas que não se domesticam facilmente sob os conceitos de um entendimento kantiano, furtando-se de tal forma à compreensão, que exigem constantes reelaborações de gráficos, números, modelos, conceitos. Kant concebia um mundo regido por leis compreensíveis, à salvo da contradição, da loucura e do sonho, mas as coisas mesmas, insubmissas ao conhecimento humano, resistem agora a encadeamentos regulares em um espaço e em um tempo pretensamente homogêneos, minando, através de um “devir-louco generalizado” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:25), qualquer pretensão de totalização da realidade sob uma ideia racional e pondo, com isso, em evidência a coexistência não mais ignorável entre o humano e o não humano. Entendemos, dessa maneira, que se trata do fim do mundo kantiano, ao menos em um dos seus sentidos: o da pretensão de um mundo compreensível, dócil aos conceitos e ideias postos como universais, com base em um postulado distanciamento transcendental da perspectiva humana.

Entretanto, o que ocorre ao mundo ético kantiano – que propõe *a priori* a concretização sensível de um mundo inteligível fundado na separação entre pessoas morais, como fins em si, e coisas naturais, como meios, – em meio à crise que explicita, sob a forma da extinção, o entrelaçamento de múltiplas expressões de vida e de não vida? De que maneiras a extinção de espécies não humanas incide sobre o difundido humanismo de Kant e sobre a própria compreensão do Antropoceno, com sua fundamental referência à história do *anthropos*? Em discussão com o pensamento de Dipesh Chakrabarty, Papa Francisco, Vinciane Despret e Donna Haraway, buscaremos, no terceiro capítulo, uma reconfiguração do mundo ético kantiano, decompondo a narrativa do humano e de sua excepcionalidade em histórias de produção conjunta e multiespecífica de mundo, a imiscuir distintas humanidades e não humanidades, como meios e fins, no cultivo do viver e do morrer bem em uma terra danificada.

No quarto e último capítulo, partindo da necessidade de decomposição da história kantiana do humano em histórias de elaboração conjunta de mundos em tempos

de devastação e extermínio, buscaremos em um discurso indígena sobre a catástrofe – a obra *A queda do céu*, parceria entre o xamã autor Davi Kopenawa Yanomami e o etnólogo escritor Bruce Albert – um pensamento outro, que possa desestabilizar as concepções kantianas de mundo e humanidade, abrindo espaço para que, nessa divergência cosmopolítica entre mundos, possamos pensar para além da imposição de um mundo único e cosmopolita.

Por fim, questionaremos, na conclusão, quais as repercussões dessa mudança de perspectiva sobre a imaginação conceitual filosófica. Se Kant compreendia a filosofia como a referência de todos os saberes aos fins últimos de sua moralidade exclusiva e excludentemente humana, que devires ocorrem à filosofia quando se vê requisitada, ao pensar, por mundos diversos e divergentes com os quais se conecta, de modo a criar e prosseguir histórias múltiplas de recuperação e produção conjunta e multiespecífica de mundo? Que outras imagens do pensamento são ainda possíveis?

2. Mundo e humanidade na filosofia de Kant

A filosofia, segundo Kant, possui um conceito escolástico e um conceito cosmopolita. De acordo com o “conceito dessa ciência na escola”, ela é “o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais por conceitos” relativo à habilidade quanto às “regras para o uso da razão em vista de fins quaisquer”, independentemente do “quanto contribui o saber para o fim último da razão humana” (Kant *Log* 49-51/9:23-24).¹ Mas, “segundo seu conceito no mundo”, a filosofia é definida por Kant como “a ciência dos fins últimos da razão humana” (*Log* 49/9:23). Nesse seu sentido cósmico – “in sensu cósmico” –, ela é “a Ideia de uma perfeita sabedoria que nos mostre os fins últimos da razão humana” (*Log* 51/9:24). Visto que a sabedoria – como “ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis” (*KrV* 318/A 328, B 385) – refere todos os fins da razão aos fins supremos da moralidade, a filosofia é “a ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com a meta final da razão humana, o fim supremo a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar.” (*Log* 51/9:24) Filosofia é a referência de todos os fins à sabedoria, mas construída “pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca.” (*KrV* 668/A 850, B 878) Por isso, ela é o único conhecimento, no diagnóstico kantiano, a possuir “efetivamente um valor intrínseco e só ela confere valor a todos os outros conhecimentos” (*Log* 51/9:24). Podendo ser utilizadas para os fins mais contingentes, as ciências podem adquirir valores os mais relativos. Todavia, “a ciência só tem um valor intrínseco e um valor verdadeiro como instrumento da sabedoria.” (*Log* 55/9:26) Por isso, a filosofia, remetendo os saberes aos supremos fins morais da razão, “como que fecha o círculo das ciências, e só por ela as ciências ganham ordem e concatenação.” (*Log* 55/9:26)

¹ Nas citações a obras de Kant, indicaremos, após a abreviatura do título da obra, a paginação tanto das traduções aqui utilizadas quando da edição *standart* da Academia de Ciências de Berlim (exceto no caso da *Crítica da razão pura*, em que indicaremos a paginação, além da tradução, também das duas primeiras edições originais, de 1781 e de 1787, indicadas respectivamente, como o usual, pelas letras A e B). As abreviaturas utilizadas serão: *Anth* = *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798); *EAD* = *O fim de todas as coisas* (1794); *GMS* = *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785); *IaG* = *Ideia de uma História universal do ponto de vista cosmopolita* (1784); *KpV* = *Crítica da razão prática* (1788); *KrV* = *Crítica da razão pura* (1781/1787); *KU* = *Crítica da faculdade do juízo* (1790); *Log* = *Manual dos cursos de lógica geral (Lógica de Jäsche, 1800)*; *MAM* = *Começo conjectural da história humana* (1786); *MS* = *Metafísica dos costumes* (1797); *MSI* = *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação, 1770)*; *Prol* = *Prolegômenos a toda a metafísica futura* (1783); *Träume* = *Sonhos de um visionário explicado por sonhos da metafísica* (1766); *Üb. e. Entdeck* = *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (Resposta a Eberhard, 1790)*; *VUE* = *Sobre as causas dos terremotos* (1756); *WA* = *Resposta à questão: o que é o Esclarecimento?* (1784); *ZeF* = *À paz perpétua* (1795).

O “campo da filosofia, nesta significação cosmopolita” (Kant *Log* 53/9:25)², se reduz, segundo Kant, às questões básicas *Que posso saber?*, *Que devo fazer?* e *Que me é permitido esperar?*, – cujas respostas são dadas respectivamente pela Metafísica, pela Moral e pela Religião. À primeira delas, Kant responde assegurando que o homem possa conhecer tudo aquilo que se submete às condições da sua experiência no espaço e no tempo, visto que é somente através delas que os objetos são tornados possíveis. Muito embora isso, negativamente, implique a impossibilidade de um conhecimento suprassensível, resta legítima a utilização moral do puro pensamento, pela qual o homem se considera sob a perspectiva de um mundo inteligível, em que as vontades de todas as pessoas, tomando a si próprias como fins em si, construiriam a felicidade universal – arquétipo cuja promoção sensível responde à questão acerca daquilo que o homem deve fazer. Quanto ao que é permitido esperar, caso não se queira degradar alguém da posição de ser racional, é lícito compreender a natureza como sistema de fins em que todo acontecimento, como que brotando de uma vontade suprema, visa a realização em terra do sumo bem: a felicidade universal produzida pelas vontades humanas submissas às leis de sua própria racionalidade. Ora, as questões fundamentais da filosofia remetem todas, segundo Kant, à última e mais fundamental delas: “*Que é o homem?*” (Kant *Log* 53/9:25) Enquanto ideal da sabedoria que remete todos os fins relativos aos fins últimos da razão humana, a filosofia desemboca na questão fundamental acerca do homem, provendo-lhe um sistema racional em que todos os saberes se articulam com vistas à própria moralidade humana compreendida como fim terminal da existência do mundo. Um mundo metafisicamente fundamentado em sua referência ao humano, circunscrito até seus limites no interior das condições da experiência humana e compreendido como desdobramento de uma história que tem na moralidade humana seu fim terminal – um mundo cujo apocalipse apenas a realização moral última do homem torna concebível.

2.1. Totalidade problemática

Já em sua dissertação *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (doravante denominada *Dissertação*), de 1770, Kant conferia grande atenção à noção de mundo, conectando-a ao destino da metafísica e à necessidade de uma crítica

² Como distinguiremos entre *cosmopolitismo* e *cosmopolítica* ao longo de nosso percurso, optamos por modificar, nesta passagem somente, a tradução do alemão *in dieser weltbürgerlichen Bedeutung*, que constava como “nesta significação cosmopolítica”, para “nesta significação cosmopolita”, adotando esta variante mais familiar ao público de língua portuguesa e utilizada nas demais traduções aqui referidas.

subjetiva das faculdades de conhecimento. Ele então buscava salvaguardar essa ideia daqueles que a julgavam em si mesma contraditória, motivados pela impossibilidade de levar empiricamente a termo a síntese que progride “avançando de uma parte dada, através de partes complementárias a ela”, rumo a “um todo que não é uma parte, isto é, um *MUNDO*”, composto por “uma série de *coisas que são coordenadas umas às outras*” (Kant *MSI* 377-378/2:387-388). Em resposta, Kant procurava então distinguir a dupla gênese do conceito de mundo, separando nele o que concerne às condições da experiência humana daquilo que se reporta a puros conceitos das coisas em si mesmas, consideradas independentemente de sua referência à nossa intuição. Convertidos espaço e tempo, nessa cisão, em formas da sensibilidade humana, seu domínio não se estenderia às coisas consideradas em si mesmas, acessíveis apenas de maneira não intuitiva, sob puros conceitos. Com isso, o filósofo resguardava a legitimidade de uma metafísica como conhecimento positivo, ainda que meramente formal, das coisas em si, embora apontasse para a necessidade de uma investigação propedêutica dos princípios racionais puros como via para a superação dos mal-entendidos da razão nesse domínio.

Em seu uso sensível, concebia então Kant, o entendimento recebe da intuição representações que ele logicamente compara, subsumindo-as sob conceitos gerais. Por essa via, mesmo que se empenhe na elaboração dos conceitos mais abstratos, o entendimento não ultrapassa aquilo que é ou pode ser dado à intuição humana. Seu conhecimento se encontra, nesse caso, condicionado ao “caráter especial do sujeito na medida em que esse sujeito é capaz desta ou daquela modificação pela presença de objetos” (Kant *MSI* 384/2:392). Acontece que, para além da atividade do entendimento na busca por conceitos gerais dos fenômenos, Kant encontra formas puras na própria intuição, representações intuitivas que precedem e coordenam a maneira como se manifestam os fenômenos: espaço e tempo. A representação de objetos exteriores ao sujeito e exteriores uns aos outros pressupõe a representação do espaço como sua forma. Da mesma maneira, tudo o que cai sob a alçada dos sentidos, inclusive as representações internas do sujeito, é representado no tempo como simultâneo ou sucessivo a outras coisas. Tempo e espaço, segundo Kant, não são, portanto, abstraídos dos fenômenos como conceitos gerais, mas antes subjazem aos fenômenos como formas intuitivas nas quais eles se coordenam segundo relações cognoscíveis *a priori*. São intuições únicas, magnitudes contínuas e infinitas, cujas determinações se dão sempre por limitação, de forma que espaços diferentes e tempos diferentes são apenas limites de um espaço e de

um tempo únicos, nos quais somente nos podem aparecerem objetos.

Da unidade das intuições do espaço e do tempo, situadas por Kant no âmbito das condições subjetivas da intuição humana, a *Dissertação* desenvolve sua dupla consideração acerca da noção de mundo. Para que algo possa ser sensivelmente conhecido por nós, precisa estar circunscrito em um determinado lugar e em um determinado momento de um espaço e de um tempo infinitos, de modo que, na cognição sensível, “*o infinito contém o fundamento de cada parte que pode ser pensada*” (Kant MSI 399/2:405). Tempo e espaço, por isso, são, segundo Kant, o princípio da conexão universal dos fenômenos em uma totalidade. Em virtude dessas formas, “é necessário que todas as coisas que podem ser objetos dos sentidos (através das qualidades desses objetos) sejam vistas como *necessariamente* pertencendo ao mesmo todo.” (MSI 391/2:398) É da unidade do tempo e do espaço, enquanto intuições puras subjacentes à representação dos fenômenos, que deriva o conceito – nada arbitrário, portanto, mas fundamentado no “caráter do sujeito” (MSI 379/2:389) – de *mundo fenomênico*, enquanto ideia de “um todo formal que não é parte de um outro todo” (MSI 395/2:402). Portanto, espaço e tempo seriam princípios formais do mundo sensível, não apenas porque condicionam o aparecimento de suas representações, mas também porque neles cada objeto é delimitado por coordenação a outros, do que provém a conexão universal dos fenômenos, cujo conceito representamos pelo entendimento como um todo absoluto, um mundo.

Entretanto, embora espaço e tempo “certamente deem testemunho de um princípio comum constituindo uma conexão universal, eles não o expõem à vista.” (Kant MSI 381/2:391) Por aparecerem sempre circunscritos em limites de um espaço e de um tempo contínuos, os fenômenos se conectam sempre a outros em lugares diferentes do espaço e em momentos diferentes do tempo, os quais, por sua vez, são também a cada vez delimitados por outros. Dessa maneira, não tem fim a síntese que busca produzir a totalidade dos fenômenos. Dado o conceito de um todo substancial, é fácil, pelo puro entendimento, concluir, de uma parte dada, sua composição pela conexão com as outras partes. Nesse caso, porém, o entendimento abstrai da noção de mundo tanto a matéria da sensibilidade quanto as condições formais do espaço e do tempo, apenas pensando sob o conceito de um todo um número de coisas reciprocamente conectadas. Diferentemente dessa composição concebida em geral pelo entendimento, a síntese, que, se utilizando da “faculdade sensitiva de cognição” (MSI 377/2:387), busca concretamente representar na intuição a totalidade dos fenômenos pela adição sucessiva de suas partes, opera sempre

“em um finito e específico período de tempo” (MSI 378/2:388) e é, por isso, incapaz de atualmente produzir a representação concreta do infinito tal como contida nas formas do espaço e do tempo. Analogamente, ainda que o entendimento, quando considera o conceito de um composto, corretamente conclua que o mesmo é formado por partes, que, em última instância, não podem mais ser todos, – isto é, por partes simples, – a intuição externa oferece fenômenos sempre delimitados em lugares contínuos no espaço, portanto sempre passíveis, por sua vez, de decomposição em espaços menores. Encontra-se, pois, um descompasso entre as coisas consideradas sob o ponto de vista de puros conceitos e as mesmas coisas concretamente intuídas por nós, de modo que, em razão da própria forma da intuição humana, a coordenação sucessiva dos fenômenos somente alcança espaços e tempos sempre delimitados, o que torna subjetivamente impossível a concreção do conceito de mundo, “*de acordo com as leis da cognição intuitiva*” (MSI 378/2:388).

Contudo, seria precipitado, segundo Kant, concluir daí a impossibilidade objetiva do conceito de mundo, como se este fosse por si mesmo contraditório; como se os limites da mente humana se confundissem com “os limites nos quais está contida a essência mesma das coisas” (Kant MSI 379/2:389). Tempo e espaço, na medida em que formalmente possibilitam a representação que fazemos dos fenômenos, estão restritos à experiência humana e, embora possuam plena validade nesse âmbito, nada são quando se considera as coisas em si mesmas, sem referência ao nosso modo próprio de representá-las. Por isso, embora os fenômenos sejam “testemunhas da presença de um objeto” (MSI 389/2:397), por seu intermédio só conhecemos as coisas *tal como nos aparecem*, segundo as condições da intuição humana. Mas o conceito de mundo como totalidade substancial composta é uma ideia pura, sem referência à intuição e, portanto, provinda unicamente do puro uso da racionalidade enquanto “poder de representar coisas que não podem por sua própria qualidade se apresentar aos sentidos” (MSI 384/2:392). Qualquer cognição, afirma Kant, que se isente dessa maneira das condições subjetivas da sensibilidade humana, “se reporta unicamente ao objeto” (MSI 384/2:392), representando *intelectualmente*, pelo puro entendimento, as coisas – portanto, não como nos aparecem, mas como *númenos*, isto é, tais como são *em si mesmas* e como seriam conhecidas por um entendimento ilimitado que as intuísse não sensivelmente, mas por si próprio. Considerando dessa maneira os objetos, sob puros conceitos, não se aplica a eles as condições do espaço e do tempo. Do mundo tomado desse ponto de vista intelectual, – portanto “contemplando o mundo no que diz respeito à sua forma” (MSI 401/2:407), em

si mesmo, – Kant simplesmente se questiona como “*uma pluralidade de substâncias deva estar em interação recíproca*, e dessa forma pertencer a um mesmo todo, o qual é chamado de mundo.” (MSI 401/2:407) Por isso, no conceito de mundo, enquanto ideia pura da razão, a totalidade é corretamente pensada como formada pela coordenação das partes em um todo substancial e finito, mas já não há aí referência ao espaço e ao tempo nos quais os fenômenos são intuídos.

Logo, na *Dissertação*, se, por um lado, Kant reconhece a impossibilidade subjetiva de intuir o mundo enquanto totalidade, por outro, ele garante a validade desse conceito na medida em que o desloca para o âmbito das coisas consideradas em si mesmas, independentemente do nosso modo de intuição. Empiricamente, considerando as coisas tal como nos aparecem, não tem fim a síntese que progride na composição do todo do mundo, visto que qualquer representação se localiza no espaço e no tempo infinitos. Contudo, considerado em si mesmo, por puros conceitos, o mundo é pensado como todo substancial finito, composto pela coordenação de suas partes. Kant, portanto, concilia a validade das duas posições, desde que referidas adequadamente à dupla maneira de consideração do mundo. O problema, segundo ele, seria imiscuir subrepticamente no conceito numênico de mundo predicados derivados das formas do espaço e do tempo, cuja validade se restringiria à cognição sensível. Inserindo nos puros conceitos das coisas em si mesmas determinações provenientes do modo caracteristicamente humano de intuir, os incautos tomariam a impossibilidade apenas subjetiva na composição empírica do conceito de mundo como uma impossibilidade objetiva do mundo considerado em si mesmo. Entretanto, se, de qualquer conceito provindo do puro entendimento, se predica algo que pertença a relações do espaço ou do tempo, “isso não pode ser objetivamente afirmado; isso apenas denota a condição, na ausência da qual um conceito dado não seria sensivelmente cognoscível.” (Kant MSI 408/2:412). Por isso, quando se considera em si mesmo impossível o conceito de mundo, enquanto totalidade substancial composta, pelo fato desse conceito não se adequar às condições formais do espaço e do tempo, julga-se objetivamente impossível o mundo com base em determinações relativas somente à nossa sensibilidade. No limite, a impossibilidade humana de intuir o mundo em si mesmo é inadvertidamente tomada como uma absoluta impossibilidade de “qualquer intuição que não esteja presa por essas leis (deixando de lado uma pura intuição do entendimento, isenta das leis dos sentidos, tal como a intuição divina, à qual Platão chama de ideia).” (MSI 409/2:413)

Kant resguardava, com isso, como domínio próprio para a metafísica, um conhecimento por puros conceitos das coisas em si – conhecimento meramente formal, todavia, dado que elas permaneceriam inacessíveis à intuição humana. Disso ele nos dava mostras quando, sob esse modo caracteristicamente metafísico de consideração, especulava que, “se é dada uma pluralidade de substâncias” (Kant *MSI* 402/2:407), é preciso buscar o princípio de sua coordenação, que não se deduz de sua existência somente. Entretanto, uma pluralidade de substâncias coordenadas não pode ser constituída por nada necessário, mas tão só por partes contingentes e complementares, subsistentes apenas por intermédio de sua determinação recíproca. Por isso, na consideração de uma pluralidade substancial unificada, Kant conclui que o mundo, “*em sua essência, é composto de meros seres contingentes.*” (*MSI* 402/2:408) Não é, pois, na conexão das coisas no mundo que deve se estabelecer a sua referência ao princípio necessário de sua conexão universal. Deve-se buscá-lo em uma substância necessária fora do mundo, como sua causa, de modo que a contingência da existência de qualquer substância *no* mundo conduz à necessidade da existência de algo como causa *do* mundo. Essa causa deve ser única, na medida em que produz como efeito um todo de substâncias organizadas segundo um princípio de interação recíproca. Destarte, “a forma do universo é testemunho da causa de sua matéria” (*MSI* 403/2:408), de modo que a unidade da forma da conjunção das substâncias no mundo nos conduziria à unidade de sua causa criadora.

Porém, nesse caso, estamos lidando com puros conceitos, para além do modo como os objetos podem se dar intuitivamente a nós. Nossa intuição é necessariamente referida às formas do espaço e do tempo, apresentando as coisas tal como aparecem e não, como no arquétipo da intuição divina, um entendimento que intelectualmente intui, de modo que aos conceitos da metafísica carece qualquer matéria intuitivamente dada. No entanto, o domínio metafísico do pensamento não é aquele meramente lógico, que apenas relaciona cognições dadas alhures para a construção de conceitos gerais. É antes um uso *real*, no qual os conceitos das coisas e das relações não provêm da intuição, mas são postos intelectualmente pela razão, que fornece “os conceitos fundamentais das coisas e das relações, e os próprios axiomas” (Kant *MSI* 406/2:411), oriundos portanto de seu “caráter natural” (*MSI* 407/2:411). Daí a necessidade de uma exposição das leis puras da razão como gênese da metafísica, enquanto “a filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *puro entendimento*” (*MSI* 387/2:395), como via para a eliminação das confusões provindas de uma mistura entre as considerações fenomênica e numênica

das coisas. Disso Kant pretendia fornecer uma propedêutica na *Dissertação*, ao apresentar “a distinção entre a cognição sensível e a cognição que deriva do entendimento” (MSI 387/2:295) e a necessidade de adequada separação entre esses domínios.

Anos mais tarde, quando enfim leva a cabo esse empreendimento de uma *Crítica da razão pura*, Kant novamente confere papel decisivo à ideia de mundo. É quando procuramos determinar sob essa ideia a totalidade das condições dos fenômenos dados à intuição que nos enredamos, segundo Kant, no “mais estranho fenômeno da razão humana” (Kant *Prol* 127/4:339), um conflito antinômico, no qual, com base em argumentos igualmente válidos, somos conduzidos a afirmações opostas: o mundo é finito ou infinito no espaço e no tempo, isto é, possui um começo ou um limite? É formado por um número finito de partes simples ou por um número infinito de partes sempre compostas? Sua causalidade se reduz ao mecanismo natural ou inclui também a liberdade racional? Possui, em seu encadeamento, tão somente seres contingentes, ou desemboca, além disso, em uma existência necessária? Quando se propõe a determinar o conceito do encadeamento completo dos fenômenos sob a ideia de mundo, a razão pura encontra motivos para aderir tanto à tese quanto à antítese de suas questões, descobrindo-se conflitante consigo mesma:

“[...] um conflito inesperado que nunca pode pacificar-se pelo habitual método dogmático, porque tanto a tese como a antítese podem ser estabelecidas por provas igualmente luminosas, claras e irresistíveis – e eu respondo pela justeza de todas estas provas –, e a razão vê-se dividida consigo mesma, situação acerca da qual se alegra o cético, mas que lança o filósofo crítico para a reflexão e inquietude.” (Kant *Prol* 127/4:340)

Por isso, a ideia cosmológica, ao revelar um conflito da razão consigo mesma quando procura sair dos objetos sempre condicionados da natureza rumo à ideia da totalidade de suas condições, impele à necessidade de uma crítica da razão pura, unicamente através da qual deve ser possível pacificar a razão consigo mesma. Daí a centralidade da noção de mundo no empreendimento crítico, porquanto é justamente ela que, pondo em contradição a razão, requer uma crítica de seu uso para além da experiência.

Mas, quando empreendida essa tarefa, Kant aponta outra origem para o conflito da razão consigo mesma e é outro o destino que ele então reserva à metafísica – consequentemente, também à ideia de mundo. Na *Dissertação*, os mal-entendidos metafísicos resultavam do erro dos incautos que imiscuíam dados intuitivos na cognição de coisas que, porquanto consideradas em si mesmas, se isentam de toda referência à intuição humana. A essa confusão de considerar objetivamente impossível o próprio

mundo em si mesmo por inserir nele predicados relativos ao nosso modo subjetivo de intuição, Kant respondia com a adequada distinção entre a validade dos domínios fenomênico e numênico da cognição. Já em seu período crítico, a origem do erro se encontra na ilusão – “habitual, até mesmo inevitável, sem a nossa crítica” (Kant *Prol* 127/4:340) – de conceber “os fenômenos do mundo dos sentidos como coisas em si” (*Prol* 127/4:339), o que levaria a tomar “a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos” por uma “necessidade objetiva da determinação das coisas em si” (*KrV* 297/A 297, B 353), isto é, à falsa necessidade de uma totalidade real das condições dos fenômenos onde se encontra tão só um empenho problemático da razão de encadeá-los em uma totalidade. Se, pois, na *Dissertação*, a contradição da razão provinha de erroneamente julgar o mundo em si mesmo como se este fosse o mundo sensível, aplicando-lhe condições oriundas das formas do espaço e do tempo, a ilusão que a *Crítica da razão pura* diagnostica na origem do conflito consiste, inversamente, em tratar como se fossem coisas em si fenômenos cuja totalidade, o mundo, consiste apenas em uma ideia, em um problema para a razão. Com esse novo diagnóstico, Kant retira da metafísica qualquer pretensão ao saber, exceto na medida em que fornece conceitos regulativos que sirvam como fio condutor para a ordenação da experiência, significação teórica a que se resguardará então a ideia cosmológica.

Essa alteração no diagnóstico da metafísica e de suas contradições, conforme interpreta Lebrun, se deve à modificação no estatuto conferido por Kant aos próprios fenômenos. Estes, na *Dissertação*, eram representações das coisas segundo o modo caracteristicamente humano de conhecê-las. Logo, não as apresentavam tal como seriam em si mesmas e como seriam conhecidas por um entendimento intuitivo, mas apenas como nos apareceriam, sensivelmente segundo as formas do espaço e do tempo. Apenas a metafísica, desde que adequadamente depurada da sensibilidade humana, forneceria um saber das coisas em si mesmas – saber meramente formal, contudo, visto que se refere às coisas tal como não podemos intuí-las. Já a *Crítica da razão pura* confere outro estatuto à realidade dos fenômenos, que deixam de ser meras “testemunhas da presença de um objeto” (Kant *MSI* 389/2:397) para constituírem o próprio âmbito de referência do pensamento a objetos possíveis. Kant transporta toda a natureza para o domínio das condições experiência humana, elevadas então à dimensão transcendental de condição de possibilidade dos próprios objetos, cuja realidade não mais testemunha a presença de algo em si, mas se relaciona somente ao âmbito da intuição humana, no qual o entendimento

objetivamente os determina. “Seres, sem dúvida, mas que não existem senão na representação.” (Lebrun 2010:50) O conhecimento, por isso, deixa de dizer respeito a coisas em si, que de todo modo nunca ofereceriam “relação necessária à inspeção de nosso espírito” (2010:10), para se referir tão somente aos “*objetos* que surgem do espaço e do tempo – com estes conteúdos feitos para serem percebidos, imitados, medidos por *homens*.” (2010:10) As coisas em si, consideradas independentemente de qualquer referência ao modo como poderiam ser dadas à experiência, são retiradas ao conhecimento, não porque a ele resistam, mas por se tratarem de puros conceitos que, embora possam ter outros usos, carecem de referência a objetos. Consequentemente, à metafísica se veda o acesso positivo à realidade dos númenos, que a crítica revela não consistirem em seres de puro pensamento, mas antes em puros pensamentos de seres.

A concepção crítica da natureza como objetividade pressupõe uma receptividade humana aos objetos de sua intuição. As coisas exteriores nos afetam em sua oposição, “origina[ndo] por si mesm[as] as representações e [...] p[ondo] em movimento a nossa faculdade intelectual”. (Kant *KrV* 36/B 1) Não produzimos as impressões dos objetos, “pois não se trata aqui de causalidade mediante a vontade” (*KrV* 124/A 92, B 125). Por si próprias as coisas se doam no espaço exterior, com uma intensidade e uma efetividade que o homem não é capaz de engendrar. Por isso, elas são imediatamente reconhecidas como existentes, como uma efetividade posta exteriormente e que, em sua independência, somente através de si própria vem a ser.

Objetivamente, se há agora uma efetividade exterior, em seu pôr-se ela tem de ter precedido a si mesma: é, pois, o presente do que já foi e que, ao passar, engendrou em sua existência o vir a ser do que agora é:

“[...] o presente (na medida em que aconteceu) dá indicação de qualquer outro estado precedente, como de um correlato, muito embora indeterminado, desse acontecimento que é dado; correlato que se refere ao acontecimento em questão, como sua consequência e o liga necessariamente consigo, na série do tempo.” (Kant *KrV* 224/A 198-199, B 244)

O apresentar-se da realidade que se coloca ao pensamento é remetido sempre a ela mesma, na medida em que passou. Logo, todo o presente é determinado pelo seu próprio passado e a existência agora é uma continuação daquela que anteriormente se pôs. Igualmente, todo o futuro será determinado como consequência do presente que lhe precede. É esse o sentido da compreensão da existência exterior como *substância*, *permanência*. Essa efetividade se doa em cada instante do tempo, pondo sempre novamente a si mesma e engendrando tudo o que lhe ocorre, de maneira que “toda a existência, tanto a do passado

como a do futuro, única e exclusivamente por ela deverá ser determinada.” (*KrV* 215/A 185, B 228-229) Por isso, toda mudança – enquanto “um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir do mesmo objeto” (*KrV* 216/A 187, B 230) – é a alteração dos estados de algo que permanece, cuja existência se deve ao passado, da mesma maneira como produz o futuro a partir de si mesma. A sucessão objetiva do tempo é tão só a variação de estados dessa existência que, permanecendo a cada momento em sua posição, determina sempre seu estado seguinte e não pode, com isso, cessar sua efetividade, que indefinidamente se perpetua, sem nascimento nem perecimento absolutos.

A realidade, assim, subsiste a cada vez integralmente e, em sua objetiva efetividade, compõe um todo simultâneo no espaço, cujas partes exercem entre si uma influência mútua, um universo no qual se localiza cada uma de suas configurações particulares. Como consequência, todo acesso à efetividade exterior é uma referência a uma e mesma natureza, determinada em uma unidade segundo leis universais e necessárias do encadeamento objetivo dos fenômenos no espaço e no tempo. Cada experiência é a determinação de uma parcela limitada e localizada desse universo único, desse todo íntegro e subsistente que objetivamente permanece através da sucessão de seus estados. Por isso, se diz que há apenas “um espaço único”, cujas partes são limitações, bem como “*um só tempo*” (Kant *KrV* 217/A 188, B 232), em que se subseguem todos os diversos momentos.

Essa determinação objetiva no espaço e no tempo dos estados dessa existência permanente é o que Kant entende por natureza — uma objetividade pública, cognoscível segundo leis. Disso o homem se assegura através do firme progresso das ciências e mesmo do conhecimento mais cotidiano. A integridade da realidade da natureza é de tal modo conhecida que não resta dúvidas quanto a sua submissão a leis. Já de saída, se sabe que qualquer coisa ocupa um lugar no espaço simultâneo a todos os demais no universo. Igualmente se sabe que, se algo existe, não pode simplesmente cessar de existir ou desaparecer, mas somente se modificar. (Kant *KrV* 214/A 184, B 227) Essa modificação, porém, não provém do nada, mas é em todos os casos efetivada por algo que a precede, de maneira que apenas enquanto algo permanece é que pode haver mudança. (*KrV* 38-39/B 4-5) E, por mais que se possa dar as costas a qualquer coisa, esse ato não altera sua existência nem as consequências dela advindas, da mesma forma como, muito embora jamais se observe planetas e estrelas existentes, sua influência sobre todo o sistema celeste não deixa por isso de ser efetiva. (*KrV* 440/A 496, B 524)

No entanto, a realidade exterior não se manifesta imediatamente nesse encadeamento formal de sua existência, isto é, localizada em um substrato espacial único que, em sua permanência, sucede a si mesmo no tempo. A mera apreensão, “mediante a simples sensação, preenche apenas um instante” (Kant *KrV* 202/A 167, B 209) e se apresenta incessantemente desaparecendo e recomeçando. Ela é “sempre sucessiva”, “sempre mutável” (*KrV* 212/A 182, B 225), sem fornecer qualquer substrato permanente, nem, por conseguinte, simultaneidade, causalidade ou comunidade entre objetos. A unidade segundo leis que constitui a natureza não se encontra, pois, na mera doação da existência exterior. Mas, visto que experimentamos a natureza sob a forma de sua subsistência objetiva, essa experiência pressupõe uma ligação que previamente localize o instante isolado da percepção no encadeamento unitário dos diversos lugares simultâneos no espaço e dos diversos momentos sucessivos do tempo. Porquanto essa ligação não provém da mera afecção sensível, isto é, do modo como a simples realidade se manifesta, ela só pode advir do próprio pensamento. Dado que ela não é passivamente recebida, precisa ser ativamente efetuada. Por isso, é na espontaneidade dos conceitos do entendimento humano que tem de residir a ligação que confere à natureza a sua conexão formal. Essa ligação, ao conferir às manifestações sensíveis a unidade característica da natureza, as conforma às condições da unidade da consciência humana, na qual se dispõem como representações. A forma substancial da natureza nada mais é, dessa maneira, que a forma da unidade idêntica do pensamento na ligação dos fenômenos segundo leis de seu encadeamento objetivo no espaço e no tempo. Determinando a existência sensível que exteriormente nos afeta segundo leis de sua permanência objetiva, o pensamento reconhece sua própria identidade na sucessão desse permanente, de modo que a unidade objetiva da natureza corresponde, em Kant, à unidade da autoconsciência idêntica do pensamento em sua própria atividade conceitual.

Todavia, para que a configuração objetiva da natureza no espaço e no tempo possa depender do modo como o homem sintetiza os dados de sua experiência, é preciso que tempo e espaço residam previamente nas condições da experiência humana, referindo-se *a priori* a objetos. Por isso, na *Crítica da razão pura*, assim como na *Dissertação*, Kant compreende espaço e tempo como formas puras da sensibilidade e limita sua validade à experiência humana real ou possível. A diferença em relação ao texto pré-crítico se encontra no fato de que agora a existência dos objetos é inteiramente posta no espaço e no tempo, unicamente nos quais algo pode ou não existir. É neles “que têm

lugar todas as formas do fenômeno e todas as relações do ser e do não-ser.” (Kant *KrV* 151/A 110) A natureza passa, com isso, a dizer respeito somente à determinação da realidade posta à experiência humana, de modo que, em sua manifestação, ela se restringe ao “sentido humano em geral” (*KrV* 80/A 45, B 62), sem que, ao conhecê-la, saibamos o que quer que seja sobre coisas em si. Mas é dessa maneira que Kant garante que ela seja objetivamente regida por princípios *a priori*, universais e necessários, tal como conhecidos na matemática e na física. Todo objeto, na medida em que é previamente tornado possível por uma síntese do entendimento, se encontra, como tal, sempre submetido a leis universalmente cognoscíveis, de modo que a natureza passa a trazer inscrita em si a unidade do encadeamento conceitual do pensamento humano – distinguindo-se, enquanto domínio seguro, da irreabilidade do sonho e da loucura, avessos às leis que servem como “critério de toda a experiência real” (*KrV* 246/B 279). Com isso, Kant estabelece no próprio fundamento da natureza a possibilidade de um conhecimento adequado à atividade racional enquanto “antidesordem inaugural pela qual os conteúdos sensíveis são articulados de uma vez por todas, sob o nome de ‘objetos’, *de modo a nunca mais nos desconcertarem*.” (Lebrun 2010:11) Se ele consente em torná-los “meras ‘sombras’, banidas para fora da criação divina”, o faz como maneira de garantir que, “nesse claro-escuro, desdenhado pelos metafísicos”, estejamos, “*por princípio*, em *pays de connaissance*.” (2010:10) Por isso, ao confinar a natureza nos limites da compreensibilidade humana, o idealismo transcendental a converte em uma objetividade plenamente existente no espaço e no tempo, universal e necessariamente submetida a leis cognoscíveis segundo conceitos humanos.

Isso modifica o próprio estatuto dos conceitos, que, elevados à posição de instância legisladora da efetividade, se mostram, contudo, necessariamente referidos a objetos que lhes sejam dados intuitivamente fora do pensamento. A *Dissertação*, por considerar que conhecíamos coisas subsistentes para além de nossa experiência e, conseqüentemente, das condições do espaço e do tempo, pretendia, retirando dos conceitos qualquer referência à sensibilidade, fornecer um conhecimento das coisas em si, do que avançava para a conclusão da existência de Deus como causa da existência e da forma do mundo em si mesmo. Mas a *Crítica da razão pura*, deslocando para o interior da experiência humana possível todas as relações entre o ser e o não ser, torna os conceitos funções de síntese que formalmente possibilitam o encadeamento objetivo da natureza. Porquanto fundados na espontaneidade do sujeito, esses conceitos podem ser pensados

também em abstração dos fenômenos, como conceito de algo em geral, mas não têm, nesse caso, referente nenhum. Assim como os fenômenos se delimitam no interior da experiência humana possível, sob o espaço e o tempo, sem dizer respeito a algo que os extrapole, também os conceitos, como função de síntese de sua ligação objetiva, encontram somente no domínio intuitivo dessas formas puras sua referência possível a objetos, de modo que conceitos sem intuições passam a ser tão vazios como são cegas as intuições carentes de conceitos.

Quando falamos de “coisas *em geral* e *em si*” (Kant *KrV* 259/A 238, B 298), lidamos com um pensamento sem objeto, abstraído que se encontra das condições da nossa intuição. A coisa em si não pode ser “nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda a forma da intuição sensível.” (*KrV* 267/A 252) Já não resta aí qualquer matéria a ser determinada, mas apenas “a forma lógica de um conceito [...] em geral” (*KrV* 259/A 239, B 298), um pensamento “completamente vazio de conteúdo”, “um mero jogo” “sem qualquer validade objetiva” (*KrV* 259/A 239, B 298), simples pensamento “de uma coisa acerca da qual não [se pode] dizer se é possível ou impossível” (*KrV* 290/A 286-287, B 343). Ao transportar toda a natureza para o interior da experiência, Kant conclui pela impossibilidade de falar senão problemáticamente de algo exterior à experiência. Consistindo o tempo no âmbito de todas as relações entre o ser e o não ser, não podemos positivamente afirmar nem negar a existência, a possibilidade ou a necessidade de coisas em si, pois é o encadeamento dos objetos no espaço e no tempo que nos fornece base para esse tipo de asserção. Elas não podem ser *conhecidas*, mas apenas *pensadas* como fundamento do sensível, “como um objeto transcendental que é causa do fenômeno (e por conseguinte não é, ele próprio, fenômeno)” (*KrV* 291/A 288, B 344) Com esse pensamento, demarcamos uma barreira ao entendimento, visto que para além da experiência resta apenas um vazio de significação, que não somos autorizados a determinar positivamente o mínimo que seja. Consequentemente, à metafísica, na medida em que opera por puros conceitos das coisas em si mesmas, não resta um uso real, mas apenas problemático – isto é, sem referência a objetos. Mas é justamente esse esvaziamento dos objetos metafísicos que dissolve as contradições inscritas na razão quando transcende o sensível. Porquanto carecem de algo sobre o que se possa fundar os juízos, as disputas nesse domínio são dissolvidas e reinterpretadas por Kant sob a perspectiva de um empenho subjetivo – embora nada arbitrário – da razão.

Nosso conhecimento, ao fornecer objetos sempre condicionados no espaço e no tempo, remete a cada vez a condições, elas também, condicionadas. Isso leva a razão a exigir, para o condicionado dado, “a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno” (Kant *KrV* 379/A 406, B 433). Ela requer a integralidade absoluta da síntese empírica que parte de um condicionado dado ao incondicionado, “em virtude do seguinte princípio: *se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado.” (*KrV* 381/A 409, B 436) Todo momento no tempo, pressupõe, como sua condição, o tempo passado. Por isso “pela ideia da razão, todo o tempo decorrido, como condição do momento dado, é pensado necessariamente como dado.” (*KrV* 383/A 412, B 439) Igualmente, qualquer síntese dos fenômenos no espaço os determina sempre como limitados, “na medida em que pressupõe outro espaço como condição de seu limite, e assim sucessivamente” (*KrV* 383/A 413, B 440), de modo que a progressão nessa série nos conduz à ideia da totalidade absoluta dos fenômenos no espaço. Também na síntese que divide as partes da matéria do fenômeno a razão exige o incondicionado em sua divisão completa, “na qual a realidade da matéria se reduz ou a nada, ou ao que já não é matéria, isto é, ao simples.” (*KrV* 384/A 413, B 440) É justamente daí que provém a ideia de mundo como a “totalidade *absoluta* do conjunto das coisas existentes” (*KrV* 388/A 419, B 447). Mundo é “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão.” (*KrV* 387/A 418, B 446)

Quando, porém, tenta determinar positivamente o conceito dessa totalidade dos fenômenos, a razão se vê levada a afirmações que não se coadunam com o desenvolvimento objetivo das séries empíricas pelo entendimento. Ao admitir que o mundo não tem um começo no tempo nem um limite do espaço, seu conceito se torna *demasiado grande* para o entendimento, que conhece apenas séries objetivas de fenômenos sempre delimitados. Aceitando, inversamente, que tenha um começo e um limite, o conceito passa a ser *demasiado pequeno*, pois o entendimento então exige um momento anterior ao começo e um espaço que circunde o limite. Da mesma maneira, ao determinar que a matéria é formada por um número infinito de partes, a razão coloca ao entendimento uma regressão jamais alcançável, mas, diante da admissão de partes finitas e simples, ele sempre requererá uma nova divisão, visto que todo fenômeno no espaço é

contínuo e, portanto, sempre divisível. A determinação positiva da ideia de mundo se revela, pois, inadequável à objetividade conhecida pelo entendimento e a adesão à tese ou à antítese, diante das questões que a razão se coloca, é fundada não no objeto, mas nas vantagens especulativas, morais e de popularidade. É um interesse que determina a decisão de favorecer as exigências da razão ou do entendimento. O dogmático restringe o uso do entendimento e concebe um mundo limitado, adequado à totalidade buscada pela razão, que o conecta então às ideias de uma causalidade incondicionada pela liberdade e da existência incondicionada de Deus, favorecendo a moralidade e a religião e adequando-se facilmente ao gosto popular. Já o empirista admite um mundo ilimitado e, com isso, acata a necessidade sempre renovada do entendimento de buscar por condições a cada vez novamente condicionadas, o que garante matéria ilimitada para um conhecimento seguro, mas, reduzindo tudo ao mero mecanismo natural, mina a exigência da razão pelo incondicionado, o que facilmente leva a uma obstrução da receptividade do ânimo à moralidade e à religião, motivo pelo qual gozaria de pouca popularidade.

Entretanto, superada a aparência de conhecer coisas em si mesmas e reconhecida a experiência possível como âmbito de referência do pensamento a objetos, isto é, sob uma perspectiva crítica, mundo deixa de dizer respeito a uma totalidade em si mesma real para se tornar a ideia através da qual a razão busca a totalidade incondicionada que exige para os fenômenos, de modo a melhor articular o prosseguimento, operado sempre no tempo, da série empírica objetiva. A razão, ao conceber essa ideia, desprende o conceito do entendimento “das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este.” (Kant *KrV* 381/A 409, B 435) Ainda que se refira apenas ao mundo sensível, a ideia de mundo leva “todavia a síntese até um grau que transcende a experiência possível” (*KrV* 388/A 420, B 447). Por isso, “só no conceito possuo o universo, mas de modo algum (como um todo) na intuição” (*KrV* 454/A 518-519, B 546-547), visto que, na medida em que exige o incondicionado, ele “nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia” (*KrV* 381/A 409, B 436).

A grandeza do mundo não pode ser positivamente determinada, porquanto ele existe “unicamente na regressão empírica da série dos fenômenos e não em si mesmo.” (Kant *KrV* 446/A 505, B 533) O conceito de mundo, que, na *Dissertação*, dizia respeito a uma totalidade em si mesma, se converte, na *Crítica da razão pura*, em empenho da razão na unificação e no prosseguimento da série sensível. Por isso, são distintas as maneiras como a contradição se resolve em cada um dos textos. Na *Dissertação*, Kant

concluía que, no âmbito da cognição sensível, o mundo é infinito, em acordo com as formas do espaço e do tempo, enquanto no âmbito do puro pensamento das coisas em si o mundo seria corretamente inferido como um todo substancial finito composto pela totalidade de suas partes em correlação. Ambas as respostas seriam corretas, o erro residindo apenas na confusão entre os domínios dos fenômenos e das coisas em si. Já na *Crítica da razão pura*, tanto a tese quanto a antítese são falsas, porquanto ambas se fundam numa determinação positiva de um conceito meramente problemático, que não possui valor objetivo fora da série que indefinidamente o determina segundo leis do entendimento empírico. Não infinita, nem finita, a grandeza do mundo é um conceito que a razão forma “através da grandeza da regressão empírica” (*KrV* 454/A 519, B 547), que impõe sempre de novo, *in indefinitum*, uma nova regressão, sem nunca atingir um término. Também na divisão de suas partes, encontra-se a cada vez um composto novamente divisível, de modo que não se pode dizer do mundo que seja constituído por um número finito ou infinito de partes, mas apenas que é infinita a síntese que decompõe suas partes, as quais, em todo caso, são dadas apenas pela regressão: “embora todas as partes estejam contidas na intuição do todo, *toda a divisão não* está, porém, aí contida, pois só consiste na decomposição, sempre continuada, ou mesmo na própria regressão, pela qual a série se torna real.” (*KrV* 457/A 524, B 552)

Com isso, se Kant, por um lado, veda a determinação positiva do conceito de mundo, por outro, mostrando que não se trata de um objeto, mas apenas da ideia da totalidade dos objetos, ele retira a matéria da contradição, sem tornar impossíveis outros usos adequados a essa ideia. Assim, resta à ideia de mundo o que Kant chama de “sentido subjetivo deste princípio”, que consiste “em determinar o uso mais lato possível do entendimento na experiência, em conformidade com os objetos dessa experiência” (Kant *KrV* 453/A 516, B 544). Não uma totalidade real, mas uma ideia totalizante, que, embora sempre problemática, tem por utilidade impelir a investigação natural, “na explicação dos fenômenos dados (no regresso ou no progresso)” (*KrV* 559/A 685, B 713), *como se* inserida numa série infinita. A ideia da “totalidade absoluta das séries dessas condições, na derivação dos seus membros” (*KrV* 559/A 685, B 713), não sendo nunca alcançável pela experiência, assume com isso a função de permitir à razão abranger sob si a série sempre em desenvolvimento do encadeamento dos fenômenos, sem contradizer o entendimento, mas, pelo contrário, impelindo-o a estender tanto quanto possível o seu uso. Essa adequação teórica do mundo ao encadeamento empírico dos objetos, sua

circunscrição ao sensível como horizonte possível de uma significação ainda assim problemática, é o que garante à razão a concordância consigo mesma e ao entendimento um conhecimento empírico sempre crescente, regido em seu cerne por conceitos humanos universais e necessários. Kant põe assim em acordo as exigências da razão com as do entendimento, organizando as séries deste sob a totalidade pensada por aquela, dando início a “um governo duradouro e tranquilo da razão sobre o entendimento e os sentidos.” (*KrV* 420/A 465, B 493) O mundo posto enfim em acordo com os conceitos humanos se revela ele mesmo uma ideia, da qual a razão se utiliza para estender sempre além o domínio do entendimento na determinação das séries objetivas dos fenômenos.

É certo que agora a metafísica não se vê mais autorizada a conectar a existência do mundo sensível, com seus objetos sempre condicionados, à existência incondicionada de Deus como sua causa, tal como fazia Kant na *Dissertação*. Ao estabelecer a delimitação crítica do alcance do entendimento às condições da experiência possível, Kant esvazia qualquer possibilidade de acesso especulativo a um *mundus intelligibilis*, isto é, a um mundo pensado a partir de puros conceitos. Mas é com a mesma chave crítica que Kant salvaguardará também o direito da razão de propor ainda o mundo inteligível, não como objeto a ser conhecido, mas como arquétipo a ser concretizado no próprio mundo sensível. A carência de objeto das ideias metafísicas torna igualmente infundadas tanto sua afirmação quanto sua negação positivas, de modo que Kant as coloca a salvo de qualquer ceticismo, desde que nada se pretenda conhecer por seu intermédio. Esvaziando-as, Kant enfim as liberta das contradições das escolas e resguarda a possibilidade de torná-las objetos de uma fé que transcende o mundo sensível para conectá-lo – sob propósitos não especulativos, mas morais – às ideias de uma causalidade incondicionada pela liberdade e da existência incondicionada de Deus. O inteligível, convertido em puro pensamento sem objeto, deixa, assim, de dizer respeito ao que o mundo é e passa se referir ao mundo tal como ele deve ser, de acordo com a liberdade humana. Sob a perspectiva do interesse prático da razão, o mundo inteligível, derivado da ideia de um sistema de seres racionais como fins em si, é afirmado como *mundo moral*, no qual a liberdade dos homens, emanando a partir das leis da moralidade, abstração feita de suas intenções e limitações, produziria na Terra, tanto quanto possível, um verdadeiro *reino da graça*. Trata-se da ideia de um mundo cuja realidade é dever construir, um reino em que coincidiriam liberdade e felicidade universais de todos os homens. O mundo inteligível deixa de designar uma realidade transcendente ao sensível, compondo antes aquilo “pode

e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia.” (Kant *KrV* 641/A 808, B 836) Um mundo tal como deve ser construído segundo um ideal humano universal, portanto.

2.2. Reino da Graça

A filosofia prática kantiana opera a partir de uma cisão fundamental entre humanidade e não humanidade, posta nos termos de uma distinção entre *pessoas* e *coisas*. Teoricamente, a espontaneidade do pensamento humano determina as manifestações sensíveis segundo as leis de sua permanência objetiva, por intermédio da qual ela se apercebe como idêntica na sucessão de seus estados. Ao conectar à percepção *hic et nunc* suas condições passadas e presentes, o homem se apercebe de sua coincidência consigo mesmo, de sua individualidade, de seu eu. “Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder” (Kant *Anth* 27/7:127). Reconhecendo-se o mesmo em todo o tempo, ele não se encontra atado à imediatez dos estímulos exteriores, mas, para além do presente de sua percepção, projeta um futuro como horizonte de determinação de suas ações. Isso o diferencia de todas as *coisas*: de todos os seres naturais – que, carentes de princípio interno de ação, são “determinados à atividade pela influência de causas alheias” (*GMS* 34/4:446) – e mesmo de todos os animais, – que, em analogia com o humano, Kant conclui que agem “segundo representações (não são máquinas, como o quer Descartes)” (*KU* 346/5:449), mas que se encerram no instante, conduzidos tão só por seu instinto e determinados unicamente por estímulos e impulsos sensíveis. Os seres humanos se guiam no presente tendo em vista aquilo que projetam para seu porvir, retirando de sua experiência os materiais para imaginar possibilidades futuras, dentre as quais escolhem *fins* que os impelem à ação presente. São, portanto, dotados de *razão* “faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios” (*GMS* 183/4:412). Para além do estímulo imediato, a razão é *vontade*, capacidade de “produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade.” (*KpV* 25/5:15)

O ser humano, “porque sempre tem o eu no pensamento” (Kant *Anth* 27/7:127), é, “por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os

animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade” (*Anth* 27/7:127). Por isso, na determinação de sua vontade, o homem encontra em todos os seres “meramente naturais” (*GMS* 277/4:438), desprovidos de razão, “meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos.” (*MAM* 22/8:114) Escolhendo os fins, em relação aos quais tudo na natureza aparece como meio, ele se reconhece como um *fim em si mesmo*, como um ser que não pode ser tomado “meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros, sempre *ao mesmo tempo como fim*.” (*GMS* 239-240/4:428) É assim que sua natureza racional o distingue como *pessoa*, “como algo que não pode ser usado meramente como meio” (*GMS* 241/4:428), representando a si mesma como algo que restringe todo arbítrio, como um objeto de respeito “contra o qual não se deve jamais agir”. (*GMS* 275/4:437) Nisso reside o fundamento da “ilimitada igualdade dos seres humanos” (*MAM* 23/8:114) – nessa pretensão de *ser um fim para si mesmo*. Qualquer homem, como ser racional, concebe sua própria existência precisamente dessa mesma maneira e por isso “não deve jamais ser tomado por fundamento de todas as máximas como um mero meio, mas, sim, como uma suprema condição restritiva no uso de todos os meios, isto é, sempre ao mesmo tempo como fim.” (*GMS* 277/4:438) É consequência disso o princípio supremo erigido por Kant: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*” (*GMS* 243-245/4:429)

Concebendo a natureza racional como fim em si mesma, podemos considerar o mundo sensível como um sistema, na medida em que é habitado por homens racionais. Abstração feita das inclinações de cada pessoa, pensamos então um *mundo inteligível*, um *reino dos fins* em que a vontade de cada um se coaduna com a de todos, porquanto todos agem com vistas à própria racionalidade em si mesma. Se por certo esse mundo não é sensivelmente experimentado, promovê-lo, de modo a “conferir ao mundo sensorial a forma de um todo de entes racionais” (Kant *KpV* 70/5:43), se configura lei para todas as pessoas. Apenas a ação motivada por essa lei é propriamente *moral*. “A moralidade consiste, portanto, na relação de toda ação com a legislação pela qual somente é possível um reino dos fins.” (*GMS* 261/4:434) Agir moralmente é tomar a si mesmo em consideração enquanto membro de um mundo inteligível a ser construído pela razão, posta por si própria como fim em si. Visto que essa consideração moral de um sistema

formado pela natureza racional faz abstração de qualquer intenção subjetiva, a ação por ela determinada não é motivada por nenhum móvel sensível exterior. A razão põe para si e a partir de si os fins de sua ação, desconsiderando qualquer inclinação ou desejo. Deixando-se determinar por essa lei universal, ela não se encontra “simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que ela também tem de ser vista como *autolegisadora* e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora).” (*GMS* 251-253/4:431) Por isso, a vontade que determina a si mesma submetendo-se a si mesma é inteiramente *autônoma*, isto é, *livre*. *Liberdade* é justamente a propriedade da causalidade da *vontade* “na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias”. (*GMS* 349/4:446) Assim sendo, a liberdade da vontade é sua submissão à sua própria lei, de modo que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa.” (*GMS* 349/4:447)

Contudo, embora racional e livre, o homem, enquanto animal, é um ser finito, “afetado por carências e causas motoras sensíveis”. (Kant *KpV* 54/5:32) Ele se vê sempre tentado a determinar sua ação motivando-se não na moral, mas no desejo pelo prazer que lhe podem proporcionar os objetos de sua experiência. Como fenômeno, o homem é determinado pelo fluxo temporal da natureza e, encontrando a si mesmo no momento presente da sucessão constante das coisas externas, se vê constantemente tomado por desejos sensíveis. Sempre necessitado e afetado, ele incessantemente deseja viver toda a sua vida em prazer, buscando, com base em sua experiência, tornar presentes certos estados promissoriamente prazerosos. Nesse caso, “só lhe importa quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão frequentemente repetido seja esse agrado.” (*KpV* 40/5:23) Assim, os seres humanos projetam para si uma *felicidade*, que, concebida como “soma de todas as inclinações” (*GMS* 123/4:399), representa a sua ambição pela inteira satisfação de suas aspirações – “tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração” (*KrV* 640/A 806/B 834).

Por tratar-se do anseio pelo absoluto bem-estar e contentamento em todo tempo, presente e futuro, é impossível, segundo Kant, estabelecer um conceito determinado de felicidade. A rigor, ninguém “jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que [...] propriamente deseja e quer” (Kant *GMS* 203/4:418), pois a experiência nunca permite conhecer o que efetivamente corresponderá à felicidade. Homem nenhum é capaz de estabelecer “com plena certeza, segundo um princípio

qualquer, o que verdadeiramente há de fazê-lo feliz, porque para isso seria preciso omnisciência” (GMS 205/4:418), para “determinar uma ação pela qual se atingiria a totalidade de uma série de consequências de fato infinita.” (GMS 205-207/4:419) É preciso ter também em conta que “as inclinações mudam, crescem com a proteção que se lhes concede e deixam um vazio ainda maior do que se pensara preencher.” (KpV 191/5:118) Logo, é sempre muito incerto se uma felicidade plena e duradoura advirá ao homem empenhado na satisfação de seus móveis empíricos. Ademais, o princípio da busca pelo prazer e pela felicidade, ao propor a cada um o seu objeto, “seu bem-estar próprio”, se “em verdade pode até casualmente compatibilizar-se com os objetivos de outros, que eles igualmente reportam a si mesmos” (KpV 46/5:28), não pode, contudo, aspirar a qualquer universalidade. As máximas que cada um elege para si, buscando sua felicidade, facilmente admitem exceções que infringem o respeito a outras pessoas, tomadas então como meios para o prazer perseguido como fim, de modo que, na busca pela felicidade, a expectativa por prazer e desprazer confere ao homem a medida para todo o bem e todo o mal. Desse modo, se se quisesse atribuir ao princípio de busca pela felicidade “a universalidade de uma lei, seguir-se-ia aqui o extremo reverso da unanimidade, o pior conflito e o inteiro aniquilamento da própria máxima e de seu objetivo.” (KpV 46/5:28)

Mas, mais do que isso, a ação motivada pela busca da felicidade retira do homem a sua dignidade enquanto pessoa. Na medida em que se deixa determinar em resposta aos desejos, o homem apenas reage aos estímulos provocados pelo exterior. Desse modo, sua ação pouco difere do instinto e sua existência, tal como a de qualquer ser natural, se mostra dependente do fluxo causal dos eventos e submetida às amarras da natureza. Já a lei moral, retirando da própria razão o seu móvel, ignora qualquer inclinação sensível e não deve nada à experiência. Não busca, portanto, a felicidade, mas a *dignidade de ser feliz*. Fazendo “abstração de inclinações e meios naturais de as satisfazer”, ela “considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade.” (Kant KrV 640/A 806/B 834) A ação é assim guiada não pela felicidade empírica, mas pela ideia de um sistema em que “a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma a causa da felicidade geral”. (KrV 642/A 809/B 838) Ao invés de meramente pôr para si fins que julga necessários à promoção de seu bem-estar, a razão empenhada na moralidade elege a racionalidade mesma de todas as pessoas

como fim supremo, em detrimento de qualquer interesse subjetivo seu ou de outrem. Por isso, no homem, a moral é efetuada por *dever*, em desconsideração de todo prazer e unicamente por obediência à lei.

Origina-se daí um conflito na determinação da ação do homem. Ele precisa a todo instante escolher entre a moralidade, cuja ideia lhe apresenta sua razão, e a busca pela sua felicidade, à qual o impele seu desejo sensível. Sua vontade “está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação” (Kant *GMS* 127/4:400). Envolto no dilema entre a resposta natural aos estímulos de sua sensibilidade e o dever inteligível de sua liberdade, o homem precisa a todo instante se decidir entre o instinto e a razão. Em cada ação sua, está em jogo a adesão à racionalidade que o distingue como humano ou ao desejo que expressa nele sua natureza animal. Entretanto, mesmo em meio a esse conflito, ele é sempre consciente de sua capacidade de se sobrepor a suas inclinações e de agir segundo a legislação de sua razão. Em decorrência do reconhecimento de si mesmo e de todo ser racional como fim em si, ele imediatamente *respeita* a lei e, por um lado, se sente indigno e humilhado enquanto determina suas ações com base em fins propostos pela sua sensibilidade, deixando-se dominar por seus estímulos animais; mas, por outro, sente uma dignidade e uma elevação próprias ao determinar sua vontade prática e autonomamente. Esse sentimento de respeito por si mesmo é o índice mesmo de sua submissão àquilo que lhe é próprio, que interiormente indica ao homem se cumpre a destinação de sua liberdade – alçando-se para além de qualquer mediação e guiando-se com base numa ordem inteligível das coisas – ou se perde a si mesmo em meio aos desejos sensíveis, humilhando-se ao aprisionar-se na sucessão constante da natureza. “A *autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional.” (*GMS* 269/4:436) É a ação moral que confere à pessoa *valor*, diferentemente de tudo que na natureza possui apenas *preço*, de modo que apenas através da liberdade o homem pode respeitar a si mesmo. (*MS* 276-278/6:434-436)

A ação humana, dessa maneira, é posta sob duas perspectivas em relação ao mundo. Sensivelmente, como todas as coisas, é determinada por causas exteriores. Mas, de um ponto de vista inteligível, o homem considera a si mesmo, independentemente de suas inclinações, como autoatividade. Posto o mundo inteligível como “imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível)”, eu me reconheço tanto “como inteligência” quanto “como um ser

pertencente ao mundo sensível”, mas de tal modo submetido à lei da razão que “consequentemente, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a esse princípio como deveres.” (Kant *GMS* 375/4:453-454) Na medida em que coloca o mundo inteligível na base da determinação de sua vontade, a razão atesta sua realidade porquanto livremente o produz aqui e agora.

Todavia, considerando as ações segundo seu encadeamento causal na natureza, não podemos esperar que as ações exercidas por dever e respeito culminem na realização do mundo inteligível. A concretização desse “sistema da moralidade que se recompensa a si própria”, cuja ideia lhe apresenta a razão, “repousa sobre a condição de *cada qual* fazer o que deve” (Kant *KrV* 642/A 810, B 838). Disso, no entanto, a natureza não oferece quaisquer garantias, pois a humanidade não dá mostras de sua integral fidelidade à lei. Mesmo aquele que se compromete com ações morais não tem razões para esperar que outros também o façam. A lei é válida em todo caso para cada um, mas aquele que a ela se submete não encontra na experiência expectativas quanto à concretização do objeto que ela coloca. Parece, portanto, que a moralidade não atinge aquilo que ordena promover como “o fim integral que para todo o ser racional é [...] determinado *a priori* e necessário” (*KrV* 644/A 813, B 841), como se seu objeto fosse impossível de se realizar. Por isso, conquanto as “magníficas ideias da moralidade” possam ser “certamente objetos de aplauso e de admiração” (*KrV* 644/A 813, B 841), a lei que ordenam parece ser “fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser falsa em si.” (*KpV* 185/5:114) Referida à natureza, a lei moral de nada pode servir como “mola propulsora de intenção e de ação” (*KrV* 644/A 813, B 841), reduzindo o mundo inteligível a nada além de uma vã quimera.

Não obstante, a promoção desse reino dos fins é posta como obrigação e como condição para a dignidade do homem. Logo, se a natureza não é suficiente para tornar eficaz a lei moral, o homem – que, como ser racional, pode se pôr além de suas condições sensíveis, – tem por dever buscar mais além da natureza, no suprassensível, as condições para essa efetivação. Para que o ideal inteligível de um sistema moral se concretize no mundo sensível, é necessário que o homem harmonize todas as suas intenções com a lei moral. Isso, contudo, ele não alcança em nenhum momento da sua existência. Seria preciso, para tanto, que ele estivesse submetido a “um progresso que avança ao infinito”, “sob a pressuposição de uma existência e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao infinito (a qual se chama imortalidade da alma).” (Kant *KpV* 198/5:122)

Sem a admissão desse pressuposto, “a lei moral é totalmente degradada de sua santidade” (*KpV* 198/5:122), pois coloca como meta a realização de um objeto que impõe ao homem exigências que ultrapassam sua condição sensível. Logo, para garantir eficácia à lei moral, “é necessário, segundo os princípios da razão pura prática, assumir um tal prosseguimento prático” (*KpV* 198/5:122), isto é, admitir o postulado da imortalidade da alma. Mas para que, nessa progressão, aquele que age moralmente possa esperar que, independente do arbítrio que move as outras pessoas, a vontade de todos os agentes conduzirá a um reino dos fins e à felicidade nele vislumbrada, é preciso crer que, ainda que de forma oculta, todas as ações dos seres acontecem “como se brotassem de uma vontade suprema, que compreendesse nela ou subordinasse a ela todos os arbítrios particulares.” (*KrV* 642/A 810, B 838) É necessário aceitar a existência de Deus, “uma *razão suprema*, que comanda segundo leis morais”, posta “como fundamento enquanto causa da natureza” (*KrV* 643/A 810, B 838). É ele quem deve distribuir a felicidade “em medida exatamente proporcional à moralidade” (*KrV* 643/A 811, B 839), garantindo a concretização do reino dos fins. “Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão.” (*KrV* 643/A 811, B 839)

O homem deve, pois, admitir, por imposição da razão estritamente prática, a existência de Deus e a imortalidade da alma ou tem de “considerar as leis morais como vãs quimeras” (Kant *KrV* 643/A 811, B 839) e se tornar indigno perante si mesmo. Esses conceitos, objetos de uma fé racional, são admitidos de modo a tornar efetivo o móbil da ação imposta pela razão como seu próprio dever, conferindo ao mundo inteligível a efetividade não de um objeto conhecido, mas de fundamento da ação que, ao sensivelmente promovê-lo, torna o homem digno de respeito. Por isso mesmo, “o 'mundo inteligível' não passa do horizonte de um ato – não é, absolutamente, algo que se ofereça a qualquer tipo de contemplação.” (Lebrun 2011:81) O homem descobre assim a necessidade de ir além da natureza, buscando em representações metafísicas o subsídio para alcançar sua dignidade própria. Subordinando-se à lei moral, ele se coloca de acordo com uma razão que, “subsistente por si mesma e dotada de toda a potência de uma causa suprema, funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita finalidade, a ordem geral das coisas, embora no mundo sensível esta ordem nos esteja profundamente escondida.” (Kant *KrV* 645/A 814, B 842) Concebendo um ser supremo e infinito que conduz o mundo a uma vida eterna e liberta das limitações sensíveis, a razão ultrapassa o âmbito das coisas finitas e transitórias, colocando-se de acordo com uma ordem inteligível das coisas,

superando a simples resposta aos seus impulsos animais e construindo na natureza o ideal do reino da graça.

A interdição crítica da referência do puro pensamento a objetos, ao mesmo tempo em que permite a Kant adequar as pretensões da razão ao desenvolvimento do encadeamento de uma natureza desdobrada no âmbito das condições da experiência humana, mantém aberto o caminho para uma realização prática do mundo inteligível, a conferir ao mundo sensível uma forma posta segundo o dever humano universal. A ciência do empirista e a religião do dogmático são conciliadas pelo tribunal crítico, que subsume seu equívoco no desenvolvimento de uma razão que se põe dialeticamente no caminho seguro para a colocação e resolução de suas questões. Kant não pode mais, como na *Dissertação*, de uma consideração acerca da forma do mundo inferir a unidade da causa de sua existência. Mas estamos a salvo de qualquer objeção quando, do ponto de vista prático, conectamos ao mundo sensível um mundo inteligível que lhe confere valor, na medida em que eleva os homens sob leis morais, únicos seres dignos de valor nesta terra, à posição de fim último da existência do mundo, compreendido então como sistema de fins que articula razão teórica e razão prática segundo os fins supremos da razão.

2.3. Sistema de fins

Como condição para a unidade objetiva da natureza, o entendimento exige, para a existência de qualquer ser, uma causa eficiente que o produza. Contudo, conforma Kant desenvolve na *Crítica da faculdade do juízo*, essa consideração da natureza “como simples mecanismo” (Kant KU 224/5:269) é incapaz, segundo a constituição do entendimento, de tornar compreensível a nós a existência de alguns produtos naturais, cuja organização interna só conseguimos compreender, de acordo com o filósofo, na medida em que a consideramos como efeito de uma causalidade atuando segundo fins. Sua causa tem de ser representada por nós como uma vontade, “cuja faculdade de atuar é determinada por conceitos” (KU 235/5:284), de modo que a ideia do efeito é posta como fundamento da causalidade que o produz, como condição de possibilidade para a organização de sua forma interna. Não importa o quão longe prossiga o entendimento no encadeamento mecânico, em todo caso necessário, das causas eficientes, ele não torna por essa via compreensível a existência de seres que antes exigem que lhe atribuamos uma causa final, de modo que “o efeito representado, cuja representação é ao mesmo tempo o fundamento de determinação da causa inteligente atuante, chama-se *fim*.” (KU

301/5:381) Assim, não é de se esperar que nenhum Newton “possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou.” (KU 269/5:338) Essa causalidade segundo fins, “como causalidade de uma inteligência” (KU 334/5:431), se distingue da causalidade mecânica da natureza, conduzindo “a nossa faculdade do juízo ao conceito de uma conformidade a fins objetiva e material” (KU 231/5:279), a partir do qual a natureza é pensada *tecnicamente*, segundo uma consideração teleológica.

Um fim natural é por nós apreendido “sob um conceito ou uma ideia que tem de determinar *a priori* tudo o que nele deve estar contido” (Kant KU 238/5:290). A ideia do todo é posta como fundamento para a compreensão da forma interna do produto natural, de modo que “as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma” (KU 239/5:291). Dessa maneira, em um ser organizado, “*tudo é fim e reciprocamente meio*” (KU 242/5:296) e “cada uma das partes, assim como só existe *mediante* as restantes, também é *pensada em função das outras* e por causa do todo, isto é, como instrumento (órgão)” (KU 239/5:291). As partes devem reciprocamente e em conjunto produzir-se “enquanto ser *organizado* e *organizando-se* a si mesmo” (KU 239/5:292). Para além do mero mecanismo, Kant atribui à natureza organizada, como condição de sua compreensibilidade, uma “uma força formadora que propaga a si própria” (KU 240/5:293), a partir da qual ela produz a si mesma enquanto a “comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza)” (KU 240/5:293). Uma árvore, por exemplo, gera a si própria e a outras de sua espécie, desenvolvendo-se desde a semente em um crescente todo organizado, que “substitui, pelos próprios meios, as partes que lhe são retiradas”, remedia “sua falta na construção original, pela intervenção das restantes” e “corrige a si mesmo depois de ter entrado em desordem” (KU 240/5:292).

Esse conceito de fim natural é indispensável, “*segundo a constituição específica das minhas faculdades de conhecimento*” (Kant KU 266/5:333), para que a “constituição interna” dos produtos organizados da natureza “seja objeto de um conhecimento de experiência” (KU 267/5:335), o que, segundo o filósofo, legitima sua utilização objetiva, que confere “à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia” (KU 242/5:295). Contudo, esse conceito é dispensável para a explicação da matéria não organizada. O “reino mineral”, por exemplo, incluindo as formações da terra e do mar, poderia, segundo Kant, ser explicado com base em causas mecânicas apenas, sem que seus produtos fossem

considerados fins ou meios para o que quer que seja. Entretanto, quando pressupomos uma causalidade segundo fins para a compreensão da natureza organizada, somos conduzidos “a uma ordem das coisas completamente diferente daquela ordem de um simples mecanismo da natureza, que aqui já não é suficiente.” (KU 243/5:297) Essa nova perspectiva nos induz, por fim, a considerar a natureza, essa “unidade absoluta da representação” (KU 243/5:297), “no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins, ideia a que deve então subordinar-se todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão (ao menos para assim experimentar os fenômenos da natureza).” (KU 245/5:300) Isso fornece à faculdade do juízo um fio condutor para a investigação da natureza, “porque segundo essa máxima ainda é possível descobrir muitas leis daquela” (KU 267/5:334) e unificá-las segundo um princípio comum, de modo que “o intencional na ligação das causas da natureza” é posto “como *princípio universal* da faculdade de juízo reflexiva para o todo da natureza (o mundo)” (KU 286/5:361). Mundo tornado um todo cuja ligação é remetida a uma causa atuante segundo fins.

Por certo, os limites críticos estabelecidos por Kant às pretensões do nosso conhecimento permitem uma utilização apenas problemática dos juízos teleológicos. O conceito de fim natural, diferentemente dos conceitos puros do entendimento, não se relaciona aos fenômenos determinando objetivamente sua forma, enquanto sua condição de possibilidade. Trata-se, antes, de uma perspectiva subjetiva para a compreensão da natureza lá “onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam.” (Kant KU 224/5:269) Apenas subsumimos a natureza – cuja objetividade segue sendo legislada pelo entendimento – a “uma causalidade que somente é pensável através da razão” (KU 264/5:330), de modo a tornar compreensíveis a nós alguns de seus produtos. Sem se confundir, portanto, com “um conceito constitutivo do entendimento ou da razão” (KU 241/5:294), o conceito de fim natural é “um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza” (KU 282/5:355), “um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral” (KU 241-242/5:295). Isso porque, sem atribuímos à natureza uma tal “ligação causal segundo um conceito da razão (de fins)” (KU 238/5:289), ela nos “teria de ser representada como um mecanismo cego” (KU 225/5:270), incapaz de nos permitir a compreensão de seus produtos organizados. Entretanto, esse fundamento subjetivo da teleologia se encontra “intrinsecamente ligado à espécie humana” (KU 270/339). É a razão que concede

princípios regulativos para serem aplicados à natureza pela faculdade do juízo, de modo que suas ideias, não obstante se restrinjam “somente ao sujeito”, o fazem “de forma universal para todos os sujeitos deste gênero” (KU 271/5:339). Por isso, segundo Kant, é suficiente a justificação subjetiva de utilização regulativa desse princípio, porquanto ela é universalmente admissível: “não se pode e não se tem de pensar doutro modo” (KU 271/5:339). Assim, mesmo sem objetivamente determinar a natureza, esses princípios da razão “permanecerão todavia na prática princípios regulativos imanentes e seguros, adequados às intenções humanas.” (KU 273/5:342)

Através desse princípio da natureza como sistema de fins naturais, a razão passa a pensar a dependência do mundo e da sua origem “relativamente a um ser existindo fora do mundo e inteligente (por causa daquela forma final)” (Kant KU 268/5:335). Não se trata, por certo, de nenhum retorno dogmático da prova físico-teológica que, de arranjos conforme a fins na natureza, buscava inferir a existência de Deus como causa inteligente do mundo. Criticamente realocada a teleologia como perspectiva subjetiva e problemática de compreensão da natureza, admite-se apenas que, “pelo tipo de constituição de nossas faculdades de conhecimento – por conseguinte na ligação da experiência com os princípios superiores da razão – não somos capazes de fazer qualquer conceito da possibilidade de um tal mundo, a não ser que pensemos uma causa suprema, *atuante segundo intenções*.” (KU 268/5:335) A causalidade conforme a fins, colocada “na base do nosso conhecimento da possibilidade interna de muitas coisas da natureza”, ao ser convertida pela razão em ideia do mundo como sistema teleológico, exige, por fim, que a representemos, “e ao mundo em geral, como um produto de uma causa inteligente (de um Deus).” (KU 269/5:337) Deus posto como fundamento suprassensível do mundo, articulado então como um sistema organizado segundo fins, em favor do interesse arquitetônico da razão na busca por princípios.

No entanto, para essa constituição do mundo como um sistema segundo causas finais, a razão requer um fim último, em relação ao qual todos os demais se submetam. Porém, a natureza nos dá fins apenas condicionados, de modo que, diante de um fim natural, sempre perguntamos se, embora fim, ele por sua vez não servirá, como meio, para algo outro. O “reino vegetal”, por exemplo, com sua “indiscutivelmente sábia organização”, é constituído por seres cuja existência concebemos como fins naturais, o que, todavia, segundo Kant, “dá azo à pergunta: para que existe?” (Kant KU 301/5:382) Caso a finalidade de sua existência seja posta na alimentação de certos animais, “vem

ainda a pergunta: para que existem então estes animais herbívoros?” (KU 301/5:382) Talvez para alimentação dos carnívoros. E estes, para que serviriam?... Segundo Kant, somos, por qualquer caminho que se tente, conduzidos à necessidade de um *fim terminal*, em relação ao qual se subordinem os demais fins relativos, como “aquele que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade.” (KU 310/5:396) Um fim que não seja, por sua vez, meio para algo outro; uma finalidade última do mundo, cuja ideia consistiria no “fundamento de determinação de uma inteligência superior para a produção de seres do mundo” (KU 321/5:413), em relação à qual eles se articulariam como sistema de fins.

Dado que a ideia de um tal fim terminal “se encontra somente na razão”, é “somente em seres racionais” que ele tem de ser procurado (Kant KU 333/5:430). O homem é “o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade suprassensível (a *liberdade*)” (KU 311-312/5:398). Na Terra, somente o homem considera a si mesmo como fim, na medida em que sua razão livremente se submete à sua própria lei, representada “como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma.” (KU 311/5:398) Através dessa causalidade incondicionada da razão, “ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo).” (KU 312/5:398) É o princípio da moralidade, “em relação à natureza pura e simplesmente incondicionado”, o que “qualifica o sujeito da moralidade como *fim terminal* da criação, ao qual a natureza no seu conjunto se encontra subordinada.” (KU 312/5:399) Logo, “só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada.” (KU 312/5:399) Em relação ao homem, “enquanto ser moral”, não é possível continuar a perguntar: “para que (*quem in finem*) existe ele?” (KU 312/5:398) Sendo fim em si, “sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza” (KU 312/5:398). Isso significa que, “sem o homem, a inteira criação seria um simples deserto, inútil e sem um fim terminal.” (KU 320/5:410) Como bem julga toda a gente, “se o mundo fosse constituído por seres sem vida ou então em parte por seres vivos, mas privados de razão, a sua existência não teria absolutamente nenhum valor, porque nele nenhum ser existiria que tivesse o mínimo conceito de um valor.” (KU 328/5:422) É o homem que confere ao sistema do mundo um valor, na medida em que

compreende a sua própria moralidade como finalidade do mundo, “um fim terminal – qual deve ser proposto por nós no mundo” (KU 326/5:419).

Essa ideia do homem sob leis morais como fim terminal do mundo, se não nos fornece um conhecimento, organiza nossos conhecimentos segundo um fio condutor prático e, com isso, adquire “realidade *prático-subjetiva*”, na medida em que através dela “somos determinados *a priori* pela razão, no sentido de **promover** com todas as nossas formas o maior bem do mundo” (KU 332/5:429; **negrito meu.**) É assim que o conhecimento acerca do mundo – que por si só não possui qualquer valor e tampouco acrescenta ao mundo valor algum, se esse conhecimento não representa “senão coisas desprovidas de fim terminal” (KU 320/5:411) – é remetido à moralidade como fim último, adquirindo valor na medida em que se subsume sob os interesses da razão. Considerado o mundo obra de um criador e legislador moral, a razão então “dirige a atenção para os fins da natureza e para a investigação da incompreensível e grande arte que está oculta atrás das suas formas” (KU 323/5:415), porquanto fornecem “às ideias, que a razão pura prática prepara, uma eventual confirmação com base nos fins da natureza.” (KU 323/5:415) O conhecimento do mundo é compreendido com vistas aos interesses supremos da moralidade e o mundo, sob a segurança de uma crítica que lhe retira as contradições e se furta a objeções, se consolida como sistema no qual todos os saberes e fins são remetidos à promoção do *bem supremo*, “a existência de seres racionais sob leis morais” (KU 322/5:414). O homem pode, pois, se sentir confortado ao olhar para as belas formações da natureza e nelas legitimamente buscar obras de um Deus que tudo conduz rumo ao desenvolvimento das disposições humanas. Filosofamos, enfim.

Opondo pessoas morais a coisas naturais, Kant submete estas à realização universal daquelas, propondo um mundo inteligível cuja concretização sensível é o fim último da moralidade e, portanto, deve ser assumido como fim último da existência do mundo. Daí advém a ideia de uma história conduzida sob o fio condutor do progressivo decurso do esclarecimento moral humano. A história se ocupa, segundo Kant, da narrativa das ações humanas entendidas como manifestações da liberdade da vontade. Por isso, quando observada de uma perspectiva de seu mero encadeamento natural, ela não nos permite encontrar em seu conjunto um plano ou propósito. Disso advém a dificuldade de qualquer observador em “disfarçar um certo dissabor” (Kant *IaG* 4/8:18) com o cenário mundial da conduta humana, “entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e de vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito

se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas.” (*IaG* 4/8:19) Com base no simples encadeamento das ações humanas fornecido pela natureza mecânica, não é de se esperar senão “que de todas as ações e reações do homem não advenha, no conjunto, nada em parte alguma, ao menos nada de sábio” (*IaG* 15/8:25) e que por isso talvez

“[...] a discórdia, tão natural em nossa espécie, prepara-nos ao fim um inferno de males, mesmo num Estado tão civilizado, e talvez destrua novamente esse mesmo Estado e todos os progressos culturais realizados até aqui por meio de uma devastação bárbara (um destino no qual não se pode evitar o governo do cego acaso, o qual de fato se identifica com a liberdade sem lei, se não se a submete ao fio condutor da natureza secretamente ligado à sabedoria!) [...]” (Kant *IaG* 15/8:25)

Por isso Kant se pergunta: “será mesmo racional aceitar a finalidade das disposições naturais em suas partes e, no entanto, a ausência de finalidade no todo?” (*IaG* 15/8:25) Já que não se encontra no conjunto das ações humanas “nenhum *propósito* racional *próprio*” (*IaG* 4/8:19), o filósofo, se afinal deve remeter tudo aos fins supremos da moralidade, “não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.” (*IaG* 4/8:19) Se a realização do reino dos fins depende da submissão universal à lei moral pura, mas a natureza não dá mostras dessa submissão nos indivíduos, é *na espécie* que deve plenamente se realizar o desenvolvimento moral humano, de modo que essa realização, posta como finalidade da natureza, forneça um ponto de vista para buscar na história o seu desdobramento. Pensando sob essa perspectiva fundada na razão prática, podemos “esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana”, se possa “descobrir aí um curso regular”, de tal maneira que “o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.” (*IaG* 3/8:17)

Segundo Kant, é apenas em uma sociedade civil, “onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo”, que se encontra “a condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última” do desenvolvimento das disposições morais da humanidade (Kant *KU* 308/5:393). Visto que o “o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie [...] certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes”, ele necessita de um *senhor*, “que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente

válida, de modo que todos possam ser livres” (*IaG* 11/8:23). Entretanto, essa liberdade irrestrita manifesta numa sociedade sem coerção se reproduz, sob a forma da guerra, no âmbito da relação entre os Estados, de modo que cada Estado espera sempre dos demais “os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis.” (*IaG* 13/8:24). Por isso, é de se esperar também que o desenvolvimento desses conflitos obrigue, por fim, o abandono dessa “liberdade bárbara dos Estados já constituídos” (*IaG* 15/8:26), em favor da formação de uma “federação de nações”, na qual “todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal”, mas de “um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada” (*IaG* 13/8:24). Um “Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados”, portanto – “que não elimine todo *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas, afim de que não se destruam uns aos outros.” (*IaG* 15-16/8:26) A história se converte no próprio desenrolar dessa realização. O mecanismo natural das ações humanas é com isso interpretado desde a perspectiva de um projeto pelo qual a humanidade, mesmo que disso não se apercebam os arbítrios individuais, é conduzida a um desenvolvimento moral concretizado na forma de uma paz tão perfeita quanto possível, sob um Estado cosmopolita.

Todos os antagonismos decorrentes da união do homem em sociedade se tornam então meios pelos quais a natureza o impele à sua autossuperação e a um superior desenvolvimento de suas aptidões: “A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens” (Kant *KU* 308/5:392). Os males, “com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam” (*KU* 310/5:395), passam a se justificar como percurso do desenvolvimento do esclarecimento moral final, na medida em que “convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins mais elevados.” (*KU* 310/5:395) A corrupção humana, essa “insociável insociabilidade dos homens” (*IaG* 8/8:20) que impele cada um a buscar no próximo tão somente meios para a realização de seus fins, gera uma tensão que desencadeia o progresso dos talentos, rumo a um verdadeiro esclarecimento moral. Mesmo a desigualdade e a “brilhante miséria” se conectam “ao desenvolvimento das disposições naturais”, de forma que “o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo” (*KU*

308/5:393). Mesmo a guerra, – “quer naquela pela qual os estados se dividem e se dissolvem em menores, quer naquela em que um Estado une outros menores a si e se esforça por formar um todo maior”, – como “experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas)”, apesar dos “terríveis sofrimentos” que “coloca ao gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz”, se mostra, ainda assim, “uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema” (*KU* 309/5:394), ocasionando sempre “um impulso a mais [...] para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau”, “ainda que talvez a esperança da tranquilidade para felicidade do povo seja cada vez mais longínqua” (*KU* 309/5:394).

Essa ideia de uma história universal previne que a moralidade careça de conexão ao mundo sensível, compreendido então como desenvolvimento de uma ideia suprassensível, de um mundo inteligível. Se essa realização não fosse, “ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços”, a vocação moral humana, ao propor um fim irrealizável, teria de ser vista como inútil, “o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas nos homens, de ser um jogo infantil.” (Kant *IaG* 6/8:19) Criticamente conjugados o mundo sensível e o mundo inteligível, é-nos lícito esperar, independentemente das motivações individuais que movem o arbítrio dos homens, que a natureza se desdobre rumo à sua finalidade última: o desenvolvimento das disposições morais humanas em uma federação de estados submetido ao arbítrio universal de um todo cosmopolita. Essa articulação sistemática da história confere ao homem mais do que apenas o encadeamento teórico de conhecimentos empíricos, útil ao “esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais (um uso que já era feito de outro modo da história dos homens, mesmo quando se a considerava como o efeito desconexo de uma liberdade sem regras!)” (*IaG* 21/8:30). Ela fornece “uma perspectiva consoladora para o futuro”, visto que representa um “porvir distante”, em que a espécie “se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida.” (*IaG* 21/8:30) O porvir do mundo como realização do destino racional do humano.

2.4. Revoluções naturais?

Falávamos do fim do mundo kantiano. Em 1794, o filósofo se perguntava: “Mas, por que os homens esperam *apesar de tudo* um *fim* do mundo?” (Kant *EAD* 162/8:330) A questão acerca do *fim* do mundo – no sentido de seu *término* – não se coloca, nessa filosofia, da mesma maneira que a pergunta sobre seu início. A razão pura, em seu sentido teórico, exige a totalidade absoluta das condições de um condicionado dado. Por isso, partindo do tempo presente, ela requer a integridade do tempo passado como sua condição; mas, inversamente, não exige que pensemos a totalidade do tempo futuro como condição do presente. Relativamente “à *descida* para o condicionado” (*KrV* 323/A 337, B 394), não somos impelidos, ao menos de um ponto de vista teórico, por uma necessidade posta pela própria razão. Por conseguinte, quando formamos “uma ideia da totalidade absoluta de tal síntese (do *progressus*)” (*KrV* 323/A 337, B 394), como por exemplo a da “série completa de todas as mudanças *futuras* do mundo, tal ideia será apenas um ser de razão (*ens rationis*), só arbitrariamente pensado e não necessariamente pressuposto pela razão.” (*KrV* 323/A 337, B 394) Em seu interesse especulativo, a razão se pergunta pelo início – ou ausência de início – do mundo, mas não exige que pensemos seu fim.

Contudo, essa questão acerca do fim do mundo ainda assim se entrelaça, segundo Kant, “com a razão humana universal, pois se encontra, revestida de uma ou de outra maneira, em todos os tempos, entre todos os povos capazes de raciocinar.” (Kant *EAD* 154/8:327) Mas não é através de uma preocupação teórica, fundada “no raciocínio sobre o curso físico das coisas no universo” (*EAD* 158/8:328), e sim por intermédio de uma consideração relativa ao “curso moral das coisas no mundo” (*EAD* 158/8:328) que “esbarramos no *fim de todas as coisas*, entendidas como seres no tempo e objetos de possível experiência.” (*EAD* 154-156/8:327). Esperamos um fim do mundo porque a razão nos diz “que a duração do mundo só tem valor quando os seres racionais são adequados nele ao objetivo final de sua existência.” (*EAD* 162/8:331) A razão prática é assim levada a pensar o fim do tempo futuro, com a consequente supressão física de todas as coisas, como consequência moral da existência humana, na medida em que esta atinge a finalidade de sua destinação. Se, de uma perspectiva moral, o homem é o *fim* [*Zweck*] de todas as coisas, no sentido de sua *finalidade*, a razão representa, como consequência da conduta moral do humano no tocante a atingir essa finalidade, o *fim* [*Ende*] de todas as coisas, no sentido da *término* da existência do humano no tempo e de sua passagem para

a eternidade, isto é, de sua continuação sob uma perspectiva suprassensível e moral. Por isso o fim do mundo, como passagem do tempo para a eternidade, deve ser marcado, tal como no *Apocalipse* bíblico, por uma “prestação de contas pelo homem de seu comportamento durante toda sua vida.” (EAD 156/8:328) O dia final, como o último filho do tempo, “é um *dia de julgamento*” (EAD 156/8:328) e “o veredito de perdão ou de condenação pronunciado pelo juiz do universo é portanto o verdadeiro fim de todas as coisas no tempo, e simultaneamente o começo da eternidade (bem-aventurada ou infortunada)” (EAD 156/8:328). É essa a perspectiva da eternidade que ao homem se apresenta: “a que sua própria consciência moral lhe abre no fim da vida, tendo por base sua conduta até então.” (EAD 160/8:329) *Sublime*, essa ideia comporta, ao mesmo tempo, algo de terrível – “porque, por assim dizer, conduz à beira de um abismo, do qual, para quem nele cai, não há retorno possível” (EAD 154/8:327) – e algo de atraente – “pois não se pode cessar de dirigir sempre para ela o olhar aterrorizado” (EAD 154/8:327).

Muitos, porém, são os homens adeptos de uma “opinião relativa à natureza corrompida do gênero humano” (Kant EAD 162/8:330), cientes de que “com os progressos do gênero humano, a cultura dos talentos, o primor do gosto (com sua consequência, a opulência) tomam a dianteira ao desenvolvimento da moralidade” (EAD 164/8:331-332). Por eles, o fim de todas as coisas é esperado com pavor, visto que um destino horrível para o gênero humano lhes parece “a única medida digna da suprema sabedoria e justiça (para a maior parte dos homens)” (EAD 164/8:331). Por isso, alguns consideram que o fim moral do mundo deve ser acompanhado pelo

“[...] fim do mundo, tal como este aparece em sua forma atual, a saber, a queda das estrelas da abóbada do céu, o desmoronamento deste próprio céu (ou o escapamento dele como um livro embrulhado), o incêndio de ambos, a criação de um novo céu e uma nova terra para sede dos bem-aventurados, e do inferno para lugar dos condenados [...]” (Kant EAD 156/8:328)

Por isso, em sua longa espera pelo fim de todas as coisas, muitos buscam sinais aterrorizantes dessa aniquilação última, reconhecida por eles na barbárie a que se submetem entre si os homens e nas catástrofes com que a natureza por vezes os assola:

“Uns encontram-nos na supremacia da injustiça, na opressão dos pobres pela insolente orgia dos ricos e na perda universal da fidelidade e da fé, ou em guerras sangrentas, acesas em todos os cantos da Terra, etc., numa palavra, na decadência moral e no rápido crescimento de todos os vícios, juntamente com os males que os acompanham, tais que, conforme sonham, o tempo antigo nunca viu. Outros, ao contrário, veem o fim consistir em estranhas transformações da natureza, em terremotos, tempestades e inundações, ou cometas e prodígios atmosféricos.” (EAD 164/8:331/332)

Kant compartilha da opinião desses homens de que o fim esperado “de todas as

coisas que passam pela mão dos homens”, tendo em conta sua pouca sabedoria e a inconstância de seus propósitos, é mesmo “uma insensatez” (*EAD* 172/8:336). Com base apenas na maneira como os homens traçam seus fins, é por certo muito inseguro que alcancem sua finalidade moral última. Por isso o apelo de Kant à necessidade da confiança em um plano divino providencialmente traçado, de modo a não tornar ilusório o fim último posto pela razão prática: “devemos [...] crer no concurso da sabedoria divina na marcha da natureza de ordem prática, a não ser que prefiramos renunciar à finalidade última desta marcha.” (*EAD* 174/8:337) Seria lícito assim esperar, na medida em que se admite “um sábio governador do universo” (*EAD* 164/8:332), que a disposição moral da humanidade, embora sempre atrás da cultura dos talentos e do gosto, “a ultrapassará um dia, porquanto a humanidade se embaraça e muitas vezes tropeça em sua apressada corrida” (Kant *EAD* 164/8:332). De modo a não tornar irrealizável essa ideia de um desenvolvimento final das disposições dos homens, Kant responde aos apelos da razão prática e, diante de uma pressuposta “demonstração experimental da superioridade da moralidade em nosso tempo, em comparação com todas as anteriores” (*EAD* 164/8:332), exorta-nos não a temer um fim do mundo assolado por catástrofes e barbáries, mas a “nutrir a esperança” (*EAD* 164/8:332) de que “o Juízo final, trazendo o fim de todas as coisas, realizar-se-á antes como a viagem ao céu de Elias do que como a descida aos infernos, semelhante à de Coré e seus companheiros.” (*EAD* 164/8:332)

É nessa perspectiva praticamente fundada que se apoia Kant, conforme atestam vários momentos do decurso de sua reflexão, ao compreender os conflitos humanos e as catástrofes naturais como oposições através das quais se impeliria o desenvolvimento das disposições morais humanas. Num breve ensaio pré-crítico, datado de 1756, o filósofo se debruçava sobre os célebres terremotos que atingiram uma vasta região da Europa no ano precedente, interpretando-os como acontecimentos que exigiriam uma busca por causas físicas, previsíveis em alguma medida pela prudência. Kant considerava razoável que, em decorrência de tais eventos, a experiência ensinasse a reconstruir cidades afetadas em direções distintas às dos padrões por eles percorridos. Contudo, o medo exacerbado das pessoas que sobrevivem a tais catástrofes lhes roubaria o pensamento racional, segundo ele, fazendo-as se preocuparem menos com precauções pragmáticas justificadas do que com males ocultos e hiperfísicos. Kant entendia que não se deveria permitir que eventos naturais dessa ordem gerassem medos inúteis: “não devemos desnecessariamente aumentar nosso atual sofrimento com o medo do que reconhecemos como possível.”

(Kant *VUE* 330/1:419) Tampouco haveria motivo para pôr em questão, como recorrentemente feito à época, a suprema bondade da Providência divina e seus planos para com o destino do homem. Tal como um vulcão, no entendimento de Kant, mesmo em sua potência destrutiva, se mostraria bom por diminuir a incidência e a intensidade dos terremotos, também estes últimos poderiam, por fim, se revelar construtivos: “aquilo que assusta é frequentemente benéfico” (*VUE* 333/1:423). Por isso, não obstante sua possibilidade constituir um perigo real, catástrofes como terremotos não deveriam abalar com demasiada força os planos da prudência humana nem tampouco sua confiança na Providência. Adequado seria apenas tomar medidas necessárias para, tanto quanto possível, escapar de possíveis desastres futuros – que, de resto, seriam apenas ocasionais. Kant parece confiar em uma terra estável, cujos abalos, – ocorridos “de tempos em tempos”, apenas “algumas vezes” (*VUE* 330/1:419), – se deveriam por certo ser investigados e evitados, não seriam contudo motivo para maiores preocupações ou para descrença.

Décadas depois, na *Crítica da faculdade do juízo*, o filósofo leva ainda mais longe a submissão dos eventos naturais ameaçadores aos propósitos morais, na medida em que coloca as diversas manifestações de uma natureza minaz³ na base do sentimento do sublime. Eventos assim nos poriam medo, porquanto residiria neles um mal para além de nossas forças, tornando “nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com o seu poder.” (Kant *KU* 109/5:104) Entretanto, a consciência de nossa própria limitação frente à grandeza do domínio da natureza em tais manifestações teria por efeito, inversamente, nos elevar para além do sensível, rumo à nossa destinação suprasensível, expressa em “nossos mais altos princípios” morais, que, independentemente de qualquer ameaça, não deveríamos jamais abandonar. (*KU* 110/5:105) Diante do poder da natureza, nossa consciência moral racional, alheia a qualquer determinação natural, nos direcionaria a “uma autoconservação da espécie totalmente diversa daquela que pode ser atacada e posta em perigo pela natureza fora de nós” (*KU* 110/5:105). Seríamos assim lançados a “um outro padrão de medida não sensível”, o da infinitude de nossa natureza não como seres físicos, mas como seres racionais e morais, de modo que o “caráter irresistível” do poder da natureza, – “ao qual

³ “Rochedos audazes sobressaindo-se, por assim dizer, ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com a devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revoltado, uma alta queda-d'água de um rio poderoso etc.” (Kant *KU* 109/5:104)

sem dúvida estamos submetidos com respeito a essas coisas”, – revelando nossa “impotência física”, despertaria ao mesmo tempo em nós “uma faculdade de ajuizar-nos como independentes dela e uma superioridade sobre a natureza” (KU 110/5:104-105). Por isso denominaríamos sublimes tais objetos, justamente “porque eles elevam a fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza.” (KU 109/5:104) Nossa humanidade não mais seria rebaixada por eventos a cuja força sucumbiria, visto que nos faria “considerar como pequeno aquilo com o qual estamos preocupados (bens, saúde e vida)” (KU 110/5:104-105) diante do infinito de nossa destinação. A ameaça da natureza deixa assim de se revelar como força à qual teríamos, em sua terribilidade, de nos curvar, visto que, por mais que estejamos fisicamente submetidos ao seu poder, ela em nada diminui a consciência suprassensível da moralidade, o que confere ao nosso ânimo ocasião de sua elevação à “sublimidade própria de sua destinação, mesmo acima da natureza.” (KU 110/5:105)

Contudo, ressalva Kant, o sentimento do sublime requereria, como sua condição, que não se estivesse diante de um perigo real, mas apenas de uma natureza considerada “como poder que não possui nenhuma força sobre nós” (Kant KU 108/5:102) Isso porque “quem teme a si não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza”, sendo antes impelido a fugir “da contemplação de um objeto que lhe incute medo; e é impossível encontrar complacência em um terror que fosse tomado a sério.” (KU 109/5:103) Logo, o espetáculo atraente e terrível de uma natureza assustadora pressupõe que “nos encontremos em segurança” (KU 109/5:104), visto que ninguém seria capaz de tais nobres sentimentos diante de um perigo verdadeiro. Isso não impediria, afirma Kant, que tomássemos a sério “a sublimidade de nossa capacidade espiritual” (KU 110/5:106), pois é justamente essa capacidade que se veria estimulada por tal contemplação.

Contudo, ainda é possível, no Antropoceno, que o caráter ameaçador da natureza se refira a situações apenas ocasionais? Quando catástrofes se avultam massivamente sobre nós e já não parece possível um afastamento suficientemente seguro em relação às ameaças, a qual destinação a filosofia kantiana nos transporta? Seria esse o momento em que, tragado pela catástrofe, o humano deixaria de se alçar à consciência de uma outra espécie de autoconservação, encontrando o puro medo no lugar antes reservado ao sentimento do sublime?

Mais adiante na *Crítica da faculdade do juízo*, considerando o homem “aqui na

Terra, como o *último fim* da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins” (Kant *KU* 305/5:388), Kant nega que tal finalidade possa ser posta na felicidade da espécie humana, visto que a natureza, segundo ele, não nos poupa “nos seus efeitos destrutivos como a peste, a fome, as inundações, o gelo, o ataque de outros animais grandes e pequenos” (*KU* 306/5:389). A natureza aparece novamente aqui em sua faceta ameaçadora, agência catastrófica que impediria a realização do homem, caso esta devesse residir na felicidade, tanto por lhe impor perigos quanto por lhe dificultar o sustento. Conforme o filósofo dizia alhures: “Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar.” (*IaG*: 7/8:20) A tais males se somaria ainda “o caráter contraditório das *disposições naturais*” do homem, que o conduziria “a uma tal miséria, isto é, a tormentos que ele mesmo inventa e a outros produzidos pela sua própria espécie, mediante a opressão do domínio, a barbárie da guerra etc.” (*KU* 306/5:390) Entretanto, Kant vê novamente nisso tudo uma confirmação de que é preciso pôr na cultura da aptidão racional da humanidade o fim último da natureza, de modo a tornar compreensíveis a dominação, os conflitos e as guerras que os homens travariam uns com os outros. Porquanto impeliriam a constituição das relações recíprocas numa sociedade civil cosmopolita, tais conflitos impulsionariam o desenvolvimento de “todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau.” (*KU* 309/5:394) Neste momento, porém, Kant já não se refere às catástrofes naturais primeiramente mencionadas. Não se pode concluir se elas apresentam ameaça ao seu projeto de realização humana ou, como somos levados a esperar, se elas terminam também por se mostrar, assim como as guerras, passos no desenvolvimento dos conhecimentos e disposições morais humanas, tais como os vulcões e os terremotos de que ele nos falava.

Contudo, há uma passagem bastante curiosa a esse respeito. Ao término de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ao reapresentar o projeto de construção histórica de um caráter humano através de uma sociedade civil cosmopolita, Kant faz uma ressalva interessante. Ele primeiramente reitera que a sociedade civil, não obstante fosse “o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim-último de sua destinação” (Kant *Anth* 221/7:327), encontraria em suas manifestações uma anterioridade da animalidade do homem em relação à sua humanidade pura. A todo tempo se faria manifesto em cada um o impulso da vontade de subjugar os demais, sendo, porém, essa maldade interna que conduziria a espécie humana, através das

discórdias consigo mesma, a um bem que, não obstante produzido não intencionalmente, seria permanente. Através de seus conflitos é que os seres humanos sentiriam “cada vez mais fortemente os males que causam uns aos outros por egoísmo” (*Anth* 223/7:329), o que levaria por fim à submissão de seu senso privado a uma disciplina ditada pelo senso comum, produzindo-se dessa maneira disposições morais cada vez mais verdadeiras. É desse modo que o homem seria conduzido, não como indivíduo, mas como espécie, ao desenvolvimento de todas as suas disposições morais e à sua consequente destinação, “qual seja, efetuar um dia, por sua própria atividade, o desenvolvimento do bem a partir do mal” (*Anth* 223/7:329), concretizando, tão perfeitamente quanto possível, o ideal de uma paz duradoura. Contudo, é nesse momento que Kant, muito de passagem, faz uma colocação singular: essa expectativa quanto à realização do caráter humano na espécie é “uma perspectiva que, **se não for eliminada de vez por revoluções naturais** [*wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden*], pode ser esperada com *certeza* moral (suficiente para o dever de cooperar com aquele fim).” (*Anth* 223/7:329; **negrito meu**)

Parece muito vago o temor kantiano a esse respeito; insuficiente talvez para abalar fortemente as suas convicções. No entanto, algo como “revoluções naturais” parece avultar-se rapidamente sobre Kant, como um perigo que poderia minar a concretização da destinação que a racionalidade supostamente reservaria ao homem – caso a natureza talvez já não se mostrasse regular tal como ele supunha, caso as catástrofes já não fossem meramente ocasionais, caso se tornasse cada vez menos possível afastar a uma distância suficientemente segura esses perigos que, sendo tomados a sério, só poderiam, segundo Kant, produzir medo. Será o Antropoceno um tempo de revoluções naturais? Em caso de resposta afirmativa, a que ponto se revelariam vãs as pretensões morais da razão kantiana, com a absoluta dignidade que confere ao homem, se, em meio a revoluções, a natureza já não se mostrasse menos caótica que os arbítrios humanos, conforme Kant os enxergava? Que ocorreria ao mundo kantiano e à imagem do humano por referência à qual ele se projeta? Por certo, não seria o fim do mundo no sentido moral de sua aniquilação e passagem para a eternidade, mas talvez fosse a derrocada desse ideal cujo sentido é necessariamente referido ao humano universal. Já não falamos da supressão da existência de todas as coisas, mas da demolição de um projeto de mundo por conta da irrupção daquilo que nele ficara escamoteado. Isso, porém, nos leva também a perguntar o que ocorre a essa perspectiva e às relações que tece entre humanidade e mundo, quando o mundo não se permite facilmente subsumir em uma ideia. Que outros sentidos seriam

ainda possíveis para o mundo e para a humanidade, de modo a produzir respostas distintas do puro temor de si que impele à fuga?

3. “Devir-louco generalizado”

Talvez se possa argumentar que a filosofia crítica de Kant já seja, em algum sentido, o fim do mundo, na medida em que mundo deixa de consistir em um objeto para se converter em ideia problemática da totalidade dos objetos. Em seu empenho de garantir um uso legítimo à noção de mundo, que não envolva em contradições a razão, a solução “que é conforme ao objeto” (Kant *KrV*: 452/A 516, B 544) encontrada por Kant é converter a totalidade até então concebida como real em mera ideia de uma totalidade, cuja grandeza somente é dada pelas séries sempre condicionadas do entendimento empírico. Mas, se Kant renuncia à existência do mundo em si mesmo, retirando-lhe objetividade, é para se furtar às contradições e ao ceticismo, resguardando, contudo, a utilidade dessa ideia relativamente às pretensões arquitetônicas da razão no encadeamento dos objetos que, em todo caso, encontram somente nas condições da experiência humana o horizonte de sua efetividade. Dessa maneira, a reelaboração crítica da ideia de mundo consome a transposição da natureza para o interior da experiência humana, unificando e propelindo séries empíricas ordenadas, a salvo da contradição, do sonho e da loucura. Em que medida o Antropoceno solapa os fundamentos desse mundo compreensível, regido por conceitos humanos?

3.1. *Terra incognita*

Em meio à Guerra Fria, Günther Anders avaliava como, depois dos primeiros testes atômicos em 1945, irreversivelmente passáramos a “Hiroshima como condição mundial”: uma era em que a humanidade, tendo se tornado tanto onipotente quanto impotente, deixara de constituir um “gênero de mortais” para se tornar um “gênero mortal”, uma espécie inteira ameaçada pela iminência constante de sua autoaniquilação. (Anders 2007:12-13) Essa rearticulação do estatuto metafísico do humano superaria em muito, sob seu ponto de vista, a célebre revolução que, no século XVII, tirara do homem o centro do universo – perda que, se fora desagradável, não chegara a ser fatal, permitindo que ele conferisse a si próprio uma nova “dignidade antropológica”, garantida por intermédio da “absolutização da história”, elevada então à “dimensão a que o espírito do mundo esperaria para se realizar.” (2007:14) Já a época atômica, mais radicalmente revolucionária, carregaria virtualmente em si a morte da própria História, tornada ela mesma passível de aniquilamento, de tornar-se uma *História-que-não-é-mais* e que,

diferentemente daquilo que historicamente deixa de ser, não terá jamais existido, posta a ausência de uma outra História remanescente em que ela, enquanto acontecimento, pudesse se inserir. Efetivado “o dia da degradação da História” (2007:16), não haveria narrador que dissesse “era uma vez” (2007:18), pois a supressão da existência humana demoliria consigo todo o ser, de modo que esse abrupto não ser do homem ocasionaria, em última instância, um absoluto “não ser para ninguém” (2007:19). Ninguém restaria para lamentar, “porque o cemitério que nos espera é tal que os defuntos que lá repousam não deixarão ninguém atrás de si.” (2007:20) A guerra atômica não seria, portanto, uma guerra circunscrita em uma determinada época, mas a última guerra, travada contra todas as épocas anteriores – uma ameaça à epocalidade como tal: “nós somos a primeira geração dos últimos homens.” (2007:20)

O próprio tempo, que nos conecta às gerações passadas e futuras, passara a ser condicionado pelas ações humanas presentes. A efetivação da hecatombe nuclear aniquilaria consigo o porvir da humanidade, de modo que o futuro, “que o passado poderia continuar a trazer, desmoronará com o passado e se tornará ele mesmo qualquer coisa que terá tido lugar, não, um futuro que não terá jamais tido lugar.” (Anders 2007:23) Mesmo as gerações passadas sofreriam uma segunda morte, de modo que, não havendo futuro em relação ao qual se localizassem, seria como se nunca houvessem existido. Ao tornar futuro e passado dependentes do presente das ações humanas, a ameaça atômica converte o tempo, “que, enquanto dimensão do possível, constituiu até o presente o *espaço de jogo de nossa liberdade*”, em “*um objeto de nossa liberdade.*” (2007:85) Não mais um receptáculo da ação, o tempo passa, de forma condicionante, no sentido kantiano, a algo de condicionado, “qualquer coisa que depende da paz, qualquer coisa que perdura com ela ou termina ao mesmo tempo que ela.” (2007:82). A paz, por sua vez, carregando sob si a própria possibilidade de uma temporalidade, deixa de ser “um estado empírico e histórico entre outros”, convertendo-se na “condição por excelência: a condição da humanidade, da História e do tempo.” (2007:82) Haverá tempo enquanto acordos e negociações mantiverem em estado de ameaça a realidade iminente de um apocalipse nuclear.

Portanto, irreversivelmente, por todo o tempo que nos restar, o mundo só fará *existir ainda*, não sendo possível, no diagnóstico de Anders, uma decisão deliberada pelo não conflito, por intermédio de um apelo à racionalidade humana. Isso porque não se trata de um suicídio em que a humanidade, abstratamente considerada, decidiria pôr fim a si

mesma – situação na qual, supostamente, ela poderia talvez racionalmente optar por continuar vivendo. A ameaça nuclear não se adéqua a esse modelo porquanto cinde a humanidade entre os que a engendram e os que meramente a sofrem, sem que possam ser unificados sob um “nós” que, ao decidir seguir existindo, pusesse fim ao conflito. O desenvolvimento das armas atômicas desencadeara uma corrida entre partes não concordantes – um pequeno grupo de pessoas, o qual, ainda que posto também sob perigo, se distinguiria da grande massa de potenciais vítimas, sobre a qual exerceria permanente chantagem. Por isso, possuir armas atômicas seria já utilizá-las, exercendo sua realidade como inevitável ameaça: “possuindo-as, as utilizam” (Anders 2007:37). Cruzada essa linha, está fora de alcance aos humanos *não poderem* desencadear a morte uns dos outros, de modo que ao *tempo do fim* só caberia como término o *fim do tempo*. Estaremos, enquanto houver tempo, impregnados pelo fim, que ameaçará constantemente consumir a morte do hoje e do amanhã, bem como a do ontem. Por conseguinte, a nova e permanente tarefa da humanidade será ganhar novamente a cada dia a batalha entre o tempo do fim e o fim do tempo, constantemente adiando e repelindo o apocalipse já instalado entre nós: “só o hoje nos será garantido, jamais o amanhã” (2007:117).

Contudo, porquanto excessivamente real, a amplitude do perigo apocalíptico ultrapassaria nossa capacidade de concebê-lo e imaginá-lo, visto não se tratar do “não-ser de algo determinado dentro de um contexto cuja existência pode ser dada como certa”, mas da “inexistência desse próprio contexto, do mundo como um todo, ao menos do mundo enquanto humanidade.” (Anders 2013:05) Essa generalidade absoluta da ameaça, por fim, tanto geraria certa indiferença – uma incapacidade de temer algo que, por afetar a todos, parece não dizer respeito pessoalmente a ninguém – como dissiparia sentimentos de responsabilidade e de remorso. O próprio ato de desencadear a destruição, reduzido à simples operação de apertar um botão, sequer requeria ódio ou astúcia. Pelo contrário, “o gesto que decidirá o início do apocalipse não se distinguirá de nenhum outro gesto técnico e será realizado [...] com tédio por um empregado qualquer que seguirá inocentemente a instrução de um sinal luminoso.” (2007: 53) No apocalipse de Anders, “nosso mundo não naufragará vítima da cólera ou da fúria, mas se apagará como se apaga uma lâmpada.” (2007:60) Essa “instrumentalidade total” (2007:75) das ações, que quase lhes retira seus agentes, faz também parecer que a tragédia carece de criminosos. Os atos são “transformados em uma peça de teatro da qual estamos fora”, gerando a ilusória noção de uma catástrofe quase natural, “que deve contribuir com o apagamento de toda

responsabilidade moral”, “pois é precisamente no fato de que procuramos dar a nosso crime a forma de uma catástrofe natural que consiste nosso crime.” (2007:76-77) Com isso, a situação moral do homem, para além dos dualismos cristão ou kantiano do espírito contra a carne ou do dever contra a inclinação, seria a de um dualismo “da nossa capacidade de produzir em contraposição ao nosso poder de imaginar.” (2013:05) Daí a imperativa necessidade de um medo produtivo, “destemido”, que “deve impulsionar-nos para as ruas e não para os abrigos” (2013:06). Um medo não “do perigo adiante mas *pelas* gerações por vir” (2013:06), que nos retire do estupor do apocalipse com eficácia suficiente para que o mundo possa prosseguir.

Embora aparentemente nos assombre menos hoje que há algumas décadas, a ameaça das armas nucleares nunca foi vencida ou ultrapassada. Contudo, o período transcorrido desde o evento em Hiroshima confirma a viabilidade de um longo, ainda que indefinido, adiamento de um conflito nuclear global com poder de aniquilar, mais ou menos instantaneamente, toda a humanidade ou mesmo todo o planeta. No entanto, as armas atômicas, além dessa permanente ameaça que exercem e da qual nos falava Anders, têm desde então inscrito de outras maneiras sua efetividade em nosso mundo. Desde 1945, em especial até meados da década de 1960, grandes quantidades de radionuclídeos foram liberados por um total de 543 testes nucleares atmosféricos. A partir de 1952, com a utilização de grandes dispositivos termonucleares, as chamadas “bombas de hidrogênio” (que, por combinarem estágios de fissão e fusão nuclear, liberam quantidades de energia de centenas a milhares de vezes maiores que as emitidas pelas bombas atômicas, detonadas a partir de fissão nuclear unicamente), esses resíduos radioativos se disseminaram em escala planetária, desde então detectáveis pela estratigrafia na maioria dos ambientes testados. “Radionuclídeos que são ausentes ou raros na natureza, tais como o plutônio-239 (^{239}Pu), amerício-241 (^{241}Am), cézio-137 (^{137}Cs) e estrôncio-90 (^{90}Sr), demonstram claros sinais em solos, turfas, em lagos e no fundo dos oceanos, em corais e anéis de árvore, e no gelo glacial.” (Waters et alli 2018:383) Para além de sua realidade enquanto ameaça do apocalipse, as armas nucleares, com seus resíduos incidentais, depositam-se desde então em estratos por toda a superfície terrestre, adquirindo efetividade também geológica.

Em meio ao processo em curso de formalização acadêmica do Antropoceno como nova época geológica do sistema biogeofísico da Terra, a comunidade científica busca um *GSSP (Ponto e Seção de Estratótipo de Limite Global)*, popularmente

conhecido como “golden spike”: a primeira referência estratigráfica, neste caso, da influência sincrônica da humanidade sobre processos químicos, físicos e biológicos em escala planetária. Segundo o Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno, da Comissão Internacional de Estratigrafia, muitos registros servem de marcadores para a realidade geológica das atividades antrópicas, mas a opção mais viável de marcador primário para um GSSP seria, além dos registros derivados das emissões de CO₂ e CH₄ desde a primeira revolução industrial, justamente os radionuclídeos residuais dos testes nucleares. No entanto, embora as emissões de CO₂ e CH₄ provejam marcas estratigráficas “em diversos materiais, incluindo plantas (anéis de árvores), conchas, ossos, calcário, corais, e na composição atmosférica de bolhas de ar presas no gelo” (Waters et alli 2018:383), os radionuclídeos residuais oriundos de testes efetuados em 1952 ou em 1954 forneceriam, até o momento, o mais exato definidor, ao menos do ponto de vista estratigráfico, da passagem do Holoceno para o Antropoceno.⁴ Destarte, assim como as armas nucleares, com seu apocalipse virtual, redefiniram o estatuto metafísico da espécie humana, – que, de um gênero de mortais, passou a gênero mortal, – seus resíduos não intencionais consumaram outra transformação no estatuto da espécie: “Os seres humanos agora exercem uma força geológica” (Chakrabarty 2013:9).

Foi em um artigo do ano 2000 que os cientistas Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer propuseram à comunidade científica o reconhecimento acadêmico do Antropoceno. Nele, não obstante referirem-se à época geológica pós-glacial do Holoceno, em seu todo, como marcada pelo crescimento gradual da força morfológica e geológica das atividades humanas, os autores apontavam nos últimos três séculos um aumento vertiginoso da população humana e bovina e, em especial no século XX, da urbanização,

⁴ Essa adoção dos radionuclídeos residuais como marcador primário não exclui, porém, a referência a marcadores secundários. Dessa maneira, a opção nuclear não é feita meramente em detrimento, por exemplo, da mudança climática. Trata-se, ao contrário, justamente do estabelecimento de critérios para a correlação entre os variados marcadores. Delimitado, esse GSSP atuará como horizonte para a comparação entre os referenciais, definindo o Antropoceno como “unidade cronoestatigráfica” que deve abranger “um corpo de estratos formados durante um intervalo específico de tempo geológico” (Waters et alli 2018:380). Essa adoção dos radionuclídeos residuais como marcador primário para um GSSP estabelece o início do Antropoceno durante o período conhecido como Grande Aceleração, que se estende de 1945 até atualmente, marcado pelo “crescimento fenomenal do sistema socioeconômico global, a parte humana do Sistema Terra” (Steffen et all 2015:93). Nesse período, um drástico aumento em marcadores socioeconômicos se desenvolve conjuntamente a uma série de mudanças no funcionamento e na estrutura do planeta. Dessa maneira, a definição de um GSSP no interior da Grande Aceleração possibilita a correlação de uma ampla gama de marcadores de atividades antrópicas do período registradas nos estratos geológicos da Terra – o que, contudo, não significa que outros critérios não possam nos conduzir a diferentes datações, referenciais e horizontes de correlação para a compreensão do Antropoceno, questão à qual retornaremos no próximo capítulo.

com consideráveis alterações da superfície terrestre. Algumas grandes e crescentes consequências: exaustão das reservas de combustíveis fósseis, cuja formação levaria centenas de milhões de anos; impactante aumento tanto na emissão de CO₂ e de outros gases de efeito estufa, oriundo da queima de carvão e petróleo, quanto nas taxas de nitrogênio utilizado na agricultura; utilização em larga escala da água potável disponível; elevação drástica das taxas de extinção de espécies; massiva contaminação ambiental por substâncias tóxicas; redução expressiva de biomas; esgotamento da fauna dos oceanos; entre diversas outras. Diante de tal impacto das atividades humanas sobre o planeta, “em todas as escalas, inclusive globais”, os autores julgavam “mais do que apropriado enfatizar o papel central da espécie humana na geologia e na ecologia propondo o uso do termo 'antropoceno' para a corrente época geológica”, cujo início então indicado, “algo arbitrário” e aberto a propostas alternativas, foi o fim do século XVIII, quando, com a invenção do motor a vapor, substancialmente cresceram as emissões de gases de efeito estufa. Dada a proporção dessas mudanças engendradas pela humanidade, seria necessário dali por diante desenvolver, afirmavam eles, “uma estratégia mundialmente aceita rumo à sustentabilidade dos ecossistemas contra as tensões induzidas pelo humano”. Isso porque, salvo em caso de inesperadas “catástrofes maiores”, apostavam eles, “a espécie humana permanecerá uma força geológica maior por muitos milênios, talvez milhões de anos por vir.” Daí a necessidade de que, numa aliança das pesquisas globais com a comunidade de engenharia, fossem desenvolvidas estratégias que permitissem “guiar a espécie humana em direção a um manejo ambiental global sustentável.” (Crutzen & Stoermer 2000:17-18)

Posteriormente, em 2002, Crutzen republicaria o texto, com algumas alterações, sob o título *Geologia da humanidade* [*Geology of mankind*]. Levando em consideração estimativas à época divulgadas pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), o texto apresentava uma relativa mudança, em relação à sua primeira versão, no tom político de suas proposições. Fazendo a ressalva de que “até agora, esses efeitos foram amplamente causados por somente 25% da população mundial”, ele antecipava, diferentemente de sua primeira versão, algumas possíveis consequências: “precipitação ácida, poluição fotoquímica e aquecimento global”. Quanto à tarefa da pesquisa, aliada à engenharia, de promover desenvolvimentos internacionais visando guiar a sociedade a um “manejo ambientalmente sustentável”, ele então se referia explicitamente a “projetos de geo-engenharia em larga escala, por exemplo para 'otimizar'

o clima”. Por fim, concluía, com muito menos segurança e num tom bem mais sombrio que o empregado em 2000: “Neste estágio, contudo, estamos ainda amplamente pisando em uma *terra incognita*.” (Crutzen 2002:23)

Em 2016, enquanto o Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno, após sete anos de pesquisa, recomendava com grande unanimidade sua formalização científica acadêmica – desde então em andamento – como nova época geológica do planeta, Jan Zalasiewicz, membro do grupo, afirmava: “Nós vivemos a maior parte de nossas vidas em algo chamado Antropoceno e estamos recém compreendendo a escala e a permanência da mudança.” (Canada Journal 2016) O Antropoceno, quando reconhecido, revela estarmos já dispostos em seu interior, mas de tal modo que se torna difícil compreender e assimilar a magnitude e a permanência de suas transformações, visto que o desenvolvimento científico do seu conceito se conecta à elaboração da compreensão da Terra como um sistema operado dentro de certos limites biogeofísicos, cujo ultrapassamento poderia engendrar uma mudança de estado que tornaria “extremamente difícil ou mesmo impossível para o sistema retornar ao estado anterior” (Barnosky et alli 2012:53), conduzindo a Terra a trajetórias com efeitos dificilmente previsíveis, mas certamente duradouros para além das escalas temporais humanas.

Processos dinâmicos do Sistema Terra “podem ser descritos, estudados e entendidos em termos de trajetórias entre estados alternantes separados por limites que são controlados por processos não lineares, interações e efeitos retroativos” (Steffen 2018:2) Essa perspectiva permite analisar os últimos 1,2 milhões de anos do Sistema Terra em termos de uma alternância estável entre extremos glaciais e interglaciais, mantida graças a efeitos retroativos do sistema, em particular, pelo “sequestro de carbono por sistemas em terra e no oceano” (2018:3). Contudo, a partir de determinadas transformações de origem antrópica, – desencadeadas a partir da revolução industrial, com drástica intensificação a partir de meados do século XX, – a quantidade de energia introduzida no sistema talvez tenha sido já o suficiente para retirá-lo desse ciclo estável, gerando outros tipos de efeitos retroativos, que inversamente o conduzem a um aquecimento ainda maior. Por exemplo: “o aumento de CO₂ atmosférico eleva a temperatura, e folhas mais quentes fotossintetizam menos. Outros efeitos retroativos estão também envolvidos – por exemplo, o aquecimento do solo aumenta a respiração microbial, emitindo CO₂ de volta na atmosfera.” (2018:4) Tendo isso em conta, a conclusão é de que a Terra deixou já de conduzir-se a uma nova glaciação prevista, de

modo que o Antropoceno, acumulando hoje um aquecimento de 1,2°C, representa “o início de uma trajetória muito rápida em que o ser humano conduz o Sistema Terra de um ciclo glacial-interglacial em direção a novas condições climáticas mais quentes e a uma biosfera profundamente diferente.” (2018:2) Ultrapassado o limite admitido de 2°C acima da temperatura pré-industrial, “intrínsecos efeitos retroativos biogeofísicos no Sistema Terra [...] poderiam se tornar os processos dominantes no controle da trajetória do sistema.” (2018:3) Nesse caso, efeitos em cascata aumentariam muito mais drasticamente a temperatura do planeta. “Por exemplo, o derretimento do Manto de Gelo da Groenlândia poderia disparar uma transição crítica na Circulação Meridional do Atlântico (AMOC), o que conjuntamente poderia, ao causar um aumento no nível do mar e uma acumulação de calor no Oceano Antártico, acelerar em escalas temporais de séculos a perda do Manto de Gelo da Antártida Ocidental.” (2018:4) Esse tipo de trajetória de transformações, dificilmente acompanhável pela capacidade humana de adaptação, poria “riscos severos à saúde, às economias, à estabilidade política (especialmente para os mais vulneráveis ao clima) e, a rigor, à própria habitabilidade do planeta para humanos.” (2018:5)

O Antropoceno é o tempo da “aceleração descontrolada” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:19), “dos pontos catastróficos e da reversão das curvas” (2014:24), do aceleração quantitativo e da modificação qualitativa do próprio tempo; portanto, “[d]a intensificação da variação, e [d]a consequente perda de qualquer valor de referência.” (2014:24) Pondo em andamento séries de eventos que se estendem em tempos muito além de nossas possibilidades de apreensão, o Antropoceno inversamente nos retira a capacidade de previsão de um futuro próximo. Agora, “o futuro *próximo*, na escala de algumas poucas décadas, se torna imprevisível, senão mesmo inimaginável fora dos quadros da ficção científica ou das escatologias messiânicas.” (2014:23) Eis um aspecto perturbador do Antropoceno: sua constante fuga à compreensão, nublando possíveis e absolutamente necessárias respostas e articulações por ele mesmo exigidas. “Virtualmente tudo o que pode ser dito sobre a crise climática se torna, por definição, anacrônico, defasado; e tudo o que deve ser feito a respeito disso é necessariamente muito pouco, e tarde demais – *too little, too late*.” (2014:19) Uma nova convergência entre natureza e cultura, mas marcada pelo abismo entre as evidências científicas e a resposta política, “entre nossa capacidade (científica) de imaginar o fim do mundo e a nossa incapacidade (política) de imaginar o fim do capitalismo, para evocarmos a tão citada *boutade* de Jameson.” (2014:31)

Por isso, tal como, segundo Anders, o perigo atômico, demasiado geral e absoluto, produz indiferença, as mudanças climáticas também se avultam sobre nós, conforme interpreta Déborah Danowski, com uma realidade que, porquanto excessivamente grande, gera inversamente uma sensação de irrealidade, manifestando-se de maneira aparentemente dispersa, em eventos supostamente desconexos. Daí que, mesmo diante de catástrofes que podem abalar o planeta, a preocupação mais recorrente à população e aos políticos seja muitas vezes ainda a de elaborar estratégias voltadas tão só a uma mitigação de impactos supostamente suficiente para permitir a manutenção da civilização humana ocidental, tida como a única realmente digna: “um aperfeiçoamento por assim dizer 'verde' ou 'ecológico' da sociedade (cristã-capitalista) e do modo de vida (tecno-industrial) que criaram esse monstruoso problema.” (Danowski 2012:07) Contudo, diferentemente do apocalipse nuclear, que constitui um evento apenas possível, – embora de uma realidade que seria a todos inquestionável, caso posta em andamento – as mudanças climáticas são desde já reais, impondo-nos a curto prazo transformações que desafiam nossa capacidade de imaginar futuros. Por isso, se uma conflagração atômica universal, enquanto ameaça, confrontaria a humanidade com a possibilidade de um súbito e absoluto não ser do mundo, – “ao menos do mundo enquanto humanidade” (Anders 2013:05), – o Antropoceno, instalando desde já entre nós uma crescente ausência de mundo, parece se dispersar e realizar sem que seja suficientemente percebido.

O que agora nos perguntamos é: se a era atômica torna a própria possibilidade do tempo dependente de acordos humanos de paz, subvertendo as partições kantianas entre condicionante e condicionado, em que medida o Antropoceno, como um dificilmente assimilável “colapso generalizado das escalas espaciais e temporais” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:30), transforma o mundo kantiano, concebido como encadeamento seguro e totalizante, por referências às condições de sua compreensibilidade ao humano? Que ocorre ao empenho da razão quando, em meio a um crescente conhecimento do mundo, o mundo progressivamente se revela *terra incognita*?

3.2. *Hiperobjetos e o fim do transcendental*

Com o advento do Antropoceno, somos interpelados por realidades que desafiam e ultrapassam a compreensão moderna de objetividade. Correlacionando seres em uma magnitude para além das escalas humanas habituais, entidades como o aquecimento global, os materiais nucleares e o capitalismo impuseram sua presença ao mesmo tempo

vasta e dispersa no espaço e no tempo, presença que paradoxalmente parece menos assimilável quanto mais se acumulam números e gráficos a seu respeito. Através deles “toda medição é agora conhecida como uma alteração” (Morton 2013:37), o que rompe a regularidade empírica pressuposta sob a noção kantiana de mundo. São o que Timothy Morton nomeia *hiperobjetos*, entidades cuja realidade excessiva impede sua própria objetificação, impondo uma revisão da concepção mesma de objetividade. Se a experiência kantiana era caracterizada pelo acesso a objetos entendidos como “seres extensos ou séries de mudanças” (Kant *KrV* 437/A 491, B 519), isto é, localizados e delimitados no espaço e no tempo, os hiperobjetos, de magnitude tanto gigante como difusa, extrapolam nossa capacidade de delimitação, disseminando-se em eventos aparentemente locais e desconexos. É através de flores mutagênicas e de pessoas doentes em lugares distintos que apreendemos imediatamente a radiação que, liberada em Chernobyl e Fukushima, se dispersa num lastro cuja enormidade nos escapa. Quanto ao aquecimento global: “A chuva forte é simplesmente uma manifestação local de certa entidade vasta que estou inapto a diretamente ver.” (Morton 2013:47-48) A radiação e o aquecimento global não são diretamente vistos e, nesse sentido, não são nunca objetos, no sentido daquilo que é *posto diante, ob-jektum*. Hiperobjetos não se colocam, como tais, diante de nós. Todavia, sua realidade se impõe à compreensão de múltiplos eventos próximos e distantes, de modo que, ao aparecer, “o polvo do hiperobjeto emite uma nuvem de tinta enquanto se retira ao acesso.” (2013:39)

A realidade difusa dos hiperobjetos revela intimidade entre o próximo e o distante, trançando “relações nodosas entre escalas gigantes e íntimas”, de tal forma “que hiperobjetos não podem ser pensados ocupando uma série de pontos-agora ‘no’ tempo ou ‘no’ espaço.” (Morton 2013:47) Torna-se difícil pensar uma justaposição homogênea e uniforme no espaço e no tempo, na medida em que a causalidade dos hiperobjetos, a conectar multidões de seres, elimina distâncias, fluindo à revelia da separação entre o distante e o próximo, pondo-nos, ao contrário, em estranha proximidade com o desconhecido. Passamos a ser compostos pela radiação liberada por testes nucleares em desertos distantes e pelo plástico que, descartado em algum lugar do planeta, se inscreve na carne de peixes que comemos. O aquecimento global carrega consigo os terremotos japoneses, as explosões nucleares, o aquecimento dos oceanos, os eventos meteorológicos, mas também os combustíveis fósseis lentamente gestados, a atmosfera e o oxigênio cataclísmico que carregou consigo bactérias que o produziram. Hiperobjetos

têm sua própria história, que se irradia também no futuro, desde o qual nos interpelam, exercendo uma influência causal sobre o presente: o aquecimento global deixará efeitos no planeta maiores do que a história humana registrada, os quais muito possivelmente não vivenciaremos – perspectiva que se infiltra cada vez mais em nossas ações presentes. Com sua grandeza excessiva, eles dilatam o presente, nele inserindo um passado e um futuro longínquos, minando nossa concepção do tempo como sucessão de momentos, “como uma série de pontos que se estende como substâncias Cartesianas, 'para dentro' do futuro 'desde' o passado” (2013:67). Tal noção proviria, segundo Morton, de uma aparente regularidade em que os objetos, nossa existência inclusive, nos pareceriam transcorrer sequencialmente, todos num só e mesmo domínio. “Minha sensação de estar 'em' um tempo e de habitar um 'lugar' depende de formas de regularidade.” (2013:69-70) Mas essa compreensão do tempo seria ela própria “um fenômeno estético, não um fato profundo que subjaz às coisas.” (2013:67) Com a magnitude temporal de objetos como o aquecimento global, a energia nuclear e a poluição, romper-se-ia a regularidade supostamente natural em que os eventos, como num receptáculo, se sucederiam, de modo que, em sua enorme finitude, hiperobjetos forcem “os humanos a coexistirem com um futuro estranho, um futuro 'sem nós’” (2013:94), mas diretamente influenciado por nós. “Hiperobjetos são mensagens em garrafas vindas do futuro: eles não existem realmente num presente, visto que esvaziam os principais pontos de referência da ideia de tempo presente.” (2013:138) Os fósseis e estratos geológicos da Terra serão futuramente formados em parte por plástico, concreto e metal manufaturados por civilizações humanas, de modo que o porvir dos hiperobjetos projeta sua sombra inversamente no tempo e se insere no presente de nossas ações, tornando confusas e decisivas nossas respostas aqui e agora.

Vemo-nos, pois, em meio a entidades que, extrapolando as fronteiras do imediato e do delimitado, objetivamente questionam as concepções kantianas de tempo e de espaço. Não é possível localizar exatamente algo no espaço e no tempo supostamente homogêneos. As coisas não flutuam em um vazio e também não se coordenam previamente em uma forma *a priori* determinada. Espaço e tempo, com isso, são retirados da sua posição, definida por Kant, de grandezas infinitas dadas que *a priori* precederiam uma experiência unificada e regular, às quais os fenômenos se conformariam. Hiperobjetos, em suas espacialidades e temporalidades, tornam estranhos o aqui e o agora, ocasionando efeitos à distância, pondo em comunicação passados e futuros distantes e,

com isso, rompendo o sentido da continuidade no tempo e da contiguidade no espaço. O agora comprime histórias profundas e é interpelado por futuros sem nós. O aqui nos conecta a entidades geograficamente dispersas que nos atravessam em sua não localidade. Nossa percepção de hiperobjetos é sempre incompleta, mas de uma incompletude em nada assemelhada à experiência circunscrita que, na concepção kantiana, nos daria a cada vez partes do espaço contíguas a outras e momentos do tempo em continuidade com outros. A incompletude da experiência kantiana era devida à sua homogeneidade, que impelia sempre indefinidamente a uma busca seguinte no espaço e no tempo, os quais, ao conterem os fenômenos, garantiriam à natureza sua unidade segundo os parâmetros de compreensibilidade humana. Com o Antropoceno, porém, descobrimos que não é pela sua distância no espaço e no tempo que as coisas se mostram apenas incompletamente a nós. É, pelo contrário, uma proximidade excessiva que nos põe em contato com espaços e tempos longínquos, exercendo sobre nós efeitos que ultrapassam o encadeamento mecânico de causas ou a ação recíproca de substâncias contíguas, dificultando, com isso, uma organização da realidade em séries que a tornem suficientemente domesticada ao conhecimento humano tal como entendido por Kant. A experiência deixa de ser a percepção limitada de um universo substancial único e compreensível, mostrando-se antes a percepção de algo que constantemente extrapola nossa compreensão, menos um universo do que uma malha interobjetiva, cuja magnitude não cabe nos encadeamentos que o entendimento kantiano pretendia elaborar sob o aval da ideia totalizante da razão.

Essa vasta finitude, essa excessiva realidade, porém, vem acompanhada justamente de uma impressão de irrealidade. “Hiperobjetos são tão grandes e tão duradouros, comparados com humanos, que eles obviamente parecem tanto vívidos quanto levemente irreais, *exatamente pelas mesmas razões*.” (Morton 2013:129) Percebo o suor em minha nuca, gráficos matemáticos e câncer de pele, mas oculta-se a mim o próprio aquecimento global que neles se revela. Por isso é que, em sua imensidão que parece reduzir a ilusões os seres menores, a realidade dos hiperobjetos é acompanhada pela impressão de sua irrealidade. Quanto mais tentamos nos aproximar, mais vemos que isso não é possível. Cada vez mais se sabe sobre materiais radioativos e seus efeitos, mas é frequentemente difícil apontar diretamente suas implicações segundo nexos causais delimitáveis. Vivemos, assim, inevitavelmente, lapsos entre os momentos de tomada e ausência de nossa consciência em relação aos hiperobjetos, resultantes de sua presença que, por constante e excessiva, torna-se invisível ao avultar-se ao nosso redor. Mas isso

não indica, todavia, como talvez pudesse sugerir, a ascensão de uma irrealidade, um descrédito das pesquisas científicas ou uma irrelevância de fatos útil a negacionismos. “O aquecimento global não é uma função de nossos dispositivos de medição.” (2013:49) Ao contrário, é sua excessiva realidade que constantemente torna necessária a reelaboração de seus gráficos e números. Ele “é real, mas exige uma mudança perspectiva massiva e contraintuitiva para vê-lo.” (2013:49) Entretanto, na medida em que hiperobjetos não se circunscrevem eles mesmos como objetos em nossa experiência, é muito difícil de se estabelecer, em muitos casos, uma ligação causal direta, por exemplo, entre uso de pesticidas e casos particulares de câncer. Não se sabe exatamente de onde a doença proveio. “Por isso é que é tão fácil para a Big Tobacco e para negacionistas do aquecimento global: por certo não há prova direta de uma ligação causal.” (2013:38) Os objetos se conectam em realidades hiperobjetivas, que, elas próprias, não aparecem. Não passamos, pois, a nenhuma era de pós-verdade para além da importância dos fatos, mas nos descobrimos inseridos em entidades excessivas que, por sua própria força, são pouco compreensíveis pelo conhecimento constantemente crescente a seu respeito.

Isso exige que sejam ressignificadas as próprias concepções acerca do que significa ser um objeto. Em meio às dispersões espaço-temporais que emanam desde si, hiperobjetos tecem uma malha de interobjetividade que conecta entidades diversas que esteticamente afetam umas às outras: “Radiação nuclear-para a flor deixa suas folhas com uma estranha tonalidade de vermelho. O aquecimento global-para quem cultiva tomates apodrece os tomates. Plástico-para a ave a estrangula quando ela se emaranha em anéis de garrafas. Lidamos aqui com efeitos estéticos que são diretamente causais.” (Morton 2013:39) Hiperobjetos tecem malhas interobjetivas em que o que deles aparece, sua impressão estética para alguém, se complementa pelo que delas escapa. “Uma pegada de dinossauro na lama fossilizada não é um dinossauro. Antes, a pegada é um traço do hiperobjeto evolução que reúne a mim, ao dinossauro e à lama, junto com meu ato intencional de mantê-los em mente.” (Morton 2013:88) A observação dessa pegada desponta do conluio de várias entidades, que contudo se ocultam para além dela. A emergência ecológica em que nos descobrimos através dos hiperobjetos nos leva a perceber que, “de uma maneira estranha, todo objeto é um hiperobjeto” (2013:201), não mais reduzido à nossa experiência e a nosso conhecimento, mas reconhecido “pelos humanos como um ser de pleno direito, através de uma ardilosa astúcia da própria razão, que agora sabe *demais* sobre não humanos.” (2013:172) Cada objeto nos remete

constantemente a vastos espaços e tempos que o tornam uma pegada de si mesmo, irreduzível às nossas tentativas de circunscrição espaço-temporal da realidade a esquemas causais mecânicos. “*Objeto* não quer dizer *objetificado*. Antes quer dizer *totalmente incapaz de objetificação*. É claro que nós sempre vemos somente pegadas de hiperobjetos. Mas em algum sentido nós somente vemos pegadas de lápis, de pinguins e de explosivos plásticos.” (2013:176) Quanto mais se conhece objetos, mais objetos aparecem, visto que as relações entre objetos são elas mesmas objetos. “Quando você se aproxima de um objeto, mais e mais objetos emergem.” (Morton 2013:55)

Curiosamente, Timothy Morton enxerga aí um aprofundamento da fenda kantiana entre fenômeno e coisa em si. Todo objeto, inclusive nós mesmos, se mostra justamente na medida em que se retira, inclusive dele mesmo. No âmbito dos hiperobjetos, todo encontro, para que aconteça, pressupõe algo que foge, que se retira. Cada experiência se acompanha de uma faceta furtiva daquilo que é experimentado, que constantemente escapa da malha de encontros em que se enreda. A essência das coisas, segundo Morton, é esse ocultar-se na malha de encontros em que se mostram a todo tempo. “Para existir, um objeto precisa falhar em coincidir totalmente consigo mesmo.” (Morton 2013:196) Entre a aparência de um objeto e sua essência abre-se um abismo intransponível que os hiperobjetos agora nos revelam. “Por tão massivamente nos ultrapassarem [*outscale*], hiperobjetos ampliaram essa estranheza das coisas à nossa inspeção: as coisas são elas mesmas, mas não podemos apontar para elas diretamente.” (2013:12) Numa reapropriação da imagem kantiana que opõe as gotas de chuva, como fenômenos, às coisas em si mesmas (Cf. Kant *KrV*: 81/A 46, B 63), Morton entende que os hiperobjetivos aprofundam a lacuna entre nossa experiência aparentemente imediata e a realidade em que eles agora nos imergem. Se Kant entendia que, ao percebermos gotas de chuva, lidamos apenas com fenômenos, sem acesso ao que poderiam ser em si mesmas, a realidade que hoje nos interpela nas gotas de chuva se avulta tão real sobre nossa experiência, que ultrapassa, em si mesma, qualquer possibilidade de delimitação espacial. Gotas de chuva são agora o aquecimento global, que, disperso não localmente pelo espaço e pelo tempo, jamais aparece, no entanto, na lista sempre crescente dos eventos climáticos aparentemente locais que engendra. “Não é *nunca o caso* de que aquelas gotas de chuva apenas caíam sobre minha cabeça. Elas são sempre uma manifestação do aquecimento global!” (Morton 2013: 48) As manifestações climáticas locais do aquecimento global, das gotas de chuva caindo sobre mim à tsunami no Japão, seriam como “partes

distribuídas” (2013: 49) de um objeto disseminado, de um hiperobjeto cuja realidade surge a nós precisamente ao alargar a fenda entre o que se dá em nossa experiência e o que se oculta dela, não obstante a constitua.

Mas esse alargamento da fenda kantiana é inversamente operado por uma dissolução do antropocentrismo contido na “ideia de uma esfera transcendental privilegiada” (Morton 2013:17). Na medida em que restabelecem uma comunicação interobjetiva desde sempre existente, “hiperobjetos minam ideias normativas do que um 'objeto' é em primeiro lugar” (2013:139) e nos empurram a uma estranha intimidade com não humanos: eles nos compõem. Nós mesmos não estamos separados dos objetos, como se os refletíssemos, mas somos, tais como todo objeto, imersos numa malha de interobjetividade, “colados à nossa situação fenomenológica” (2013:36), na medida em que a presença esmagadora dos hiperobjetos nos penetra. Eles nos confundem justamente por não serem acessados à distância, “através de algum meio transparente” (2013:27), revelando-se ameaçadoramente próximos – “sua própria proximidade é o que ameaça” (2013:27) e nos causa estranheza: “Quanto mais eu me esforço para entender hiperobjetos, mas eu descubro que eu estou preso a eles. Eles estão sobre mim. Eles me são [*They are me*].” (2013:28) Muito embora nosso “sentido normal de tempo como um receptáculo, ou uma pista de corrida, ou uma rua”, previna que os notemos, nós refletimos os hiperobjetos, somos atravessados por sua agência que “assombra [nosso] espaço físico e social com um sempre-já.” (2013:29) Estamos *neles*, enredados em sua viscosidade, embora “junto a essa intimidade esteja também um senso de irrealidade.” (2013:32) Somos penetrados, atravessados pela presença daquilo que nos compõe, de modo que nossa mente é nosso corpo, nossa história, nossa casa, tanto quanto é o aquecimento global e a radioatividade cuja presença em nós agora se descortina. “Meu pensamento é assim uma tradução mental do hiperobjeto – do clima, da biosfera, da evolução – não apenas figurativamente, mas literalmente.” (2013:85)

Pensar não é situar-se em uma instância ontologicamente distinta de todo o resto, mas uma emergência oriunda da interconexão de diversas histórias atravessadas. “Nós somos todos queimados pelos raios ultravioleta. Nós todos contemos água na mesma proporção em que a Terra contém, e água salgada na mesma proporção que os oceanos contém. Nós somos poemas acerca do hiperobjeto Terra.” (2013:51) Longe de uma simples consciência abstrata, a mente e o sujeito são objetos, embora não no sentido mecânico de substrato de relações materiais, mas de “efeitos interobjetivos, propriedades

emergentes de relações entre objetos enredados.” (2013:84) Ao modificarem a maneira como enxergamos os objetos mais imediatos, os hiperobjetos nos obrigam, portanto, a rever também a maneira como compreendemos o que significa ser sujeito. “A observação é uma parte do universo dos objetos tanto quando o observável, não um estado ontologicamente diferente (digamos, de um sujeito).” (2013:40) Os sujeitos e sua intersubjetividade são tão só uma instância local da interobjetividade, isto é, “interobjetividade humana com linhas desenhadas ao redor para excluir não humanos.” (2013:81-82) No Antropoceno, o homem se experimenta dentro de hiperobjetos que aparecem dentro dele próprio, numa malha interobjetiva que torna possível seu ponto de vista, tanto como de todas as demais entidades. Desfaz-se com isso o pretense privilégio da perspectiva humana, que se vê obrigada a abdicar, por força dos próprios hiperobjetos, à posição de instância transcendental de possibilitação da natureza, em favor do reconhecimento da imersão interobjetiva desde a qual desponta. A subjetividade transcendental, que determinaria e acompanharia, como que de fora, a sucessão do permanente, antecipando a si mesma na experiência, se descobre perpassada pelas coisas, atravessada pela vastidão de tempo com a qual elas nos invadem. O sujeito é ele mesmo uma manifestação objetiva, um irrupção interobjetiva carregada de alteridades que colocam em questão mesmo as distinções básicas entre sujeito e objeto, entre receptividade da sensibilidade e espontaneidade do entendimento. Com isso, ao restituir o sujeito à interobjetividade da qual emerge, a crise ecológica também devolve aos objetos sua inteireza própria. “Quanto mais sabemos sobre um objeto, mais estranho ele se torna. Inversamente, quando mais sabemos sobre um objeto, mais percebemos que o que nós chamamos de *sujeito* não é uma coisa diferente do que chamamos de *objeto*.” (Morton 2013:175) Os objetos, inclusos nós mesmos, apreendem e respondem uns aos outros: “Por milhões de anos o óleo escorreu pelo fundo do oceano. Todos os tipos de objetos o apreendem, é claro. Quando somos conscientes de algo, nós estamos num continuum com estratos rochosos e plâncton que apreendem o óleo à sua própria maneira.” (2013:149) Ao revelarem o sujeito como uma emanção objetiva, hiperobjetos inversamente devolvem aos objetos aquilo que se pretendeu negar-lhes.

Logo, com a dimensão das escalas desde as quais nos interpelam, os hiperobjetos nos humilham, no sentido em que nos retiram qualquer pretensão de astralidade e infinitude, aproximando-nos, com isso, da Terra. Diferentemente do infinito que, segundo Kant, despertaria no humano o sentimento de sublimidade da consciência de uma

destinação suprassensível, os hiperobjetos, ameaçadores em sua finitude excessivamente vasta, nos rebaixam e dissolvem, ao inscrever-nos em sua história. “Com a infinitude é muito mais fácil de se lidar” (Morton 2013:60), mas o aquecimento global nos atira à face uma enormidade temporal impensável, ainda que finita – para além de nossa existência, mas em alguma medida relacionada a nossas ações. A consciência de que qualquer ação nossa agora interfere num futuro distante (cem mil anos!), distinto de tudo o que nos soa familiar, tem por efeito não a elevação das capacidades de nossas faculdades de conhecimento rumo à infinitude, mas o rebaixamento e a demolição da pretensão de transcendência em relação à Terra. “O para sempre faz você se sentir importante. Cem mil anos fazem você se perguntar se pode imaginar cem mil qualquer coisa.” (2013:60)

Desfazem-se, com isso, pretensões de constituição de uma metalinguagem humana que pudesse acessar os objetos desde suas condições de possibilidade. A imersão interobjetiva do humano impede o distanciamento pressuposto em qualquer tentativa desse tipo, pois sua perspectiva é ela mesma interobjetivamente atravessada. Postura intelectual moderna por excelência, segundo Morton, a metalinguagem pressuporia uma cisão radical do humano em relação àquilo que sua experiência determinaria como natureza. No entanto, o que os hiperobjetos agora nos forçam a reconhecer é que não há um ponto de vista final e privilegiado, como que apartado dos objetos, a partir dos quais sua verdade poderia ser enunciada de fora e à distância. Compostos que somos pelos próprios hiperobjetos, eles nos trazem “de volta ao chão” (Morton 2013: 18), varrendo qualquer pretensão de um “transcendental a priori que pula para fora do mundo para decidir sua realidade.” (2013:147) Apenas atravessados por objetos é que constituímos, através deles, nosso pensamento, de maneira que os “juízos sintéticos a priori são feitos dentro de um objeto, não em alguma esfera transcendental de pura liberdade.” (2013:17) A filosofia transcendental se vê, assim, abalada, não por argumentos mais inteligentes ou através de uma redução às condições de possibilidade do discurso, mas por hiperobjetos que, em sua estranheza, nos forçam uma familiaridade com o não humano. É somente “porque eu já encontrei a mim mesmo metralhado pelas zonas que os objetos emitem” que “o juízo sintético a priori Kantiano, no qual eu decidi o que um objeto é, o que é objetividade, é possível (se é que é possível)” (2013:143), já que os objetos se mostram, eles mesmos, menos uma determinação possibilitada pelas condições humanas de experiência que um abismo no qual estamos desde sempre enredados.

Se Kant vagamente temia que “revoluções naturais” abalassem seu projeto de

esclarecimento moral da humanidade, o Antropoceno nos transporta para o interior de entidades irreduzíveis a uma circunscrição mecânica num espaço e num tempo que os comportariam, de modo que, em última instância, as ditas “revoluções naturais” impõem uma alteração à própria noção de natureza como unidade objetiva que as condições de experiência humana prescreveriam aos fenômenos – concepção chegada enfim a um limite, um término. Os objetos transcendem o encadeamento mecânico que comporia a natureza no sentido kantiano, como série dos desdobramentos de uma substância, como permanência de uma realidade que, posta no espaço segundo sua ação recíproca, se sucederia em suas determinações através do decurso no tempo, constituindo uma unidade acessível segundo leis. A potência catastrófica das agências postas em curso nessa nova época geológica nos faz perceber que habitamos entidades que subvertem simples esquemas mecânicos de ação recíproca num espaço homogêneo ou de causalidade como sucessão temporal, reinserindo *hic et nunc* a presença, pela qual somos invadidos, de passados e futuros distantes. As ciências não mais organizam a realidade segundo conceitos e medidas que a conformariam a nosso pensamento, seu crescente conhecimento nos entregando antes uma progressiva imprevisibilidade, que exige frequentemente reelaborações de métodos e modelos. A objetividade cabível numa compreensão que progressiva e indefinidamente rumaria às suas condições é substituída por hiberobjetos que, por força de sua própria enormidade, se mostram tão mais incompreensíveis quanto mais se nos dão ao conhecimento. Dispersos como malha interobjetiva que comprime em si o tempo e o espaço, os hiperobjetos subvertem a natureza kantiana, bem como seu fundamento na pretensa orientação transcendental que permitiria ao homem, desde fora, determiná-la a partir de seu ponto de vista privilegiado. Reposicionando o humano em seu interior, as coisas em si mesmas impossibilitam uma concepção de natureza, que, como que de fora, submeteria toda realidade a uma série organizada e compreensível.

Consequentemente, vem também abaixo a concepção transcendental de mundo como ideia da totalidade problemática da série indefinidamente crescente dos fenômenos, com a qual a razão orientaria o conhecimento da natureza. Mundo deixara, com Kant, de dizer respeito a um todo real para tornar-se tarefa da razão, sem, todavia, perder sua pretensão totalizante. Mas o conhecimento progressivo do entendimento, ao contrário do que previa o filósofo, não ordena a realidade em uma série previsível estendida sobre um pano de fundo homogêneo chamado mundo, mas inversamente coloca os objetos cada

vez mais próximos de nós, na medida mesma em que se tornam cada vez menos cognoscíveis. Mundo, entendido como horizonte uniforme para os eventos, “receptáculo no qual coisas objetificadas flutuam ou permanecem” (Morton 2013:99), revela-se um efeito estético, “uma objetificação de um hiperobjeto: a biosfera, o clima, a evolução, o capitalismo” (2013:100). O que chamávamos por mundo mostra ter sido apenas um “padrão habitual” (2013:102). Abalada, porém, a regularidade compreensível que nos permitia tomar a coexistência com o não humano como simples cenário de nossa existência histórica, vemo-nos imersos em hiperobjetivos que não se estendem como nosso horizonte ou contexto de nossas vidas, mas avultam-se como proximidade ameaçadora de algo que não podemos conhecer em sua totalidade. “Não temos nenhum mundo porque os objetos que funcionavam como cenário invisível se dissolveram.” (2013:104) Agora o pano de fundo torna-se o primeiro plano, mas de tal maneira que escapa ao conhecimento total e à delimitação objetificante. Com o Antropoceno, o mundo kantiano é acossado por entidades furtivas aos conceitos mecânicos do entendimento, minando ideias de totalidade racional e obrigando o reconhecimento de seu atravessamento por não humanidades que inevitavelmente lhe escapam. São as coisas mesmas, no que possuem de incabível na experiência humana, que invadem e subvertem a perspectiva transcendental e sua ideia de mundo. É o fim da noção de mundo por referência à compreensibilidade de uma razão humana universal, com sua pretensão de abarcar a realidade com conceitos que a determinariam objetivamente como que de fora. Um fim que, por isso, não se projeta no futuro: o mundo já acabou, visto que na verdade nunca existiu, dando lugar agora à ameaçadora proximidade com o não humano.

3.3. *A loucura e o fim do mundo*

Em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, texto pré-crítico de 1766, Kant tornava *sonhos da razão* os “tantos mundos de pensamento” dos metafísicos, que, por exclusão recíproca, impediam que a filosofia constituísse “um mundo comum”, requerido como garantia para a “concordância com o entendimento de outro homem”:

“Aristóteles diz em algum lugar: *quando estamos acordados, temos um mundo em comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio*. Quer me parecer que deve ser possível inverter a última proposição e dizer: se de diversos homens cada qual tem seu próprio mundo, então é de supor que eles sonham. Nesta base, quando considerarmos os *construtores de castelos no ar* dos tantos mundos de pensamento, cada um dos quais habita tranquilamente o seu com

exclusão dos outros (aquele por exemplo que habita a ordem das coisas tal qual construída por *Wolff* a partir de pouco material da experiência, mas mais de conceitos subreptícios, ou a produzida por *Crusius* a partir do nada pela força mágica de algumas fórmulas do *pensável* e *impensável*), teremos paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar. Pois, quando eles alguma vez, queira Deus, estiverem inteiramente acordados, isto é, abrirem os olhos em uma direção que não exclui a concordância com o entendimento de outro homem, nenhum deles verá algo que não devesse, à luz de suas demonstrações, mostrar-se evidente e certo também a qualquer um dos outros, e os filósofos habitarão então em um mundo comum, tal como os matemáticos já possuem há muito tempo, um acontecimento importante que já não pode demorar muito, na medida em que se possa confiar em certos sinais e premonições que apareceram há algum tempo sobre o horizonte das ciências.” (Kant *Träume* 176-177/2:342)

Kant inicia o escrito propondo uma investigação metafísica acerca do conceito de um mundo dos espíritos, que, não obstante originado de uma consideração sobre a vida, se poria, no entanto, para além de qualquer experiência. Diferentemente da matéria morta, passível de definição mecânica segundo leis causais exteriores, os seres vivos “agitam a si mesmos e mesmo a matéria morta da natureza através da atividade interna”, o que nos persuade, “se não pela distinção de uma demonstração, pelo menos com a sensação prévia de um entendimento advertido, da existência de seres imateriais”, que “imediatamente reunidos entre si talvez constituam um grande todo, que se pode chamar mundo imaterial (*mundus intelligibilis*)”, “uma escala enorme mas desconhecida de seres e naturezas ativas, somente através das quais a matéria morta do mundo corporal é vivificada” (Kant *Träume* 159-160/2:329-230). A unidade desse mundo das inteligências, Kant a encontra em “uma certa sensação”, “um poder secreto”, que nos coage “a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta” (*Träume* 166/2:334). Trata-se dos “impulsos morais”, isto é, da “regra da vontade universal”, que, fazendo convergir a vontade dos seres racionais, origina “no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais.” (*Träume* 166/2:335)

A questão, para Kant, é que em uma investigação tal como essa esboçada, lidamos com conceitos carentes de matéria, que não podem ser tornados inteligíveis “por nenhuma experiência, sequer de acordo com a analogia”, o que necessariamente origina “uma espécie de impensabilidade”, que nos impede de afirmar positivamente tanto sua possibilidade quanto sua impossibilidade: “Pode-se, pois, assumir a possibilidade de seres imateriais sem a preocupação de ser refutado, mas também sem a esperança de poder demonstrar essa possibilidade mediante fundamentos racionais.” (Kant *Träume* 149-

150/2:322-323) Por isso mesmo, segundo Kant, os mundos metafísicos dos filósofos impediriam um comum entendimento, o que lhes imprimiria um “certo parentesco” com as intuições loucas que ele denomina *sonhos da sensação*,

“[...] entre os quais se contam habitualmente aqueles que algumas vezes têm a ver com espíritos, e isso pela mesma razão que as anteriores, porque veem algo que nenhum outro homem saudável vê, tendo sua própria comunidade com seres que não se revelam a mais ninguém, por melhores que sejam seus sentidos.” (Kant *Träume* 177/2:342)

Kant aí se referia aos escritos de Emanuel Swedenborg, célebre sábio sueco, cujo delírio de um comércio visionário com espíritos, por impedir a constituição de um mundo comum e universalmente comunicável, se compararia aos “castelos no ar” erigidos pelos filósofos dogmáticos. Enquanto os metafísicos arquitetam, mediante o puro pensamento, mundos inacessíveis a qualquer experiência, enredando-se em disputas infundáveis e inconclusivas, Swedenborg pensa a partir de experiências não compartilhadas pelos demais, tomando por verdadeiras suas próprias construções loucas, inapreensíveis a mais ninguém. Consternado pela “conexão entre um e outro”, o filósofo é levado a duvidar igualmente de ambos, questionando mesmo se seria de fato “mais louvável deixar-se iludir pela confiança cega nos argumentos aparentes da razão do que imprudentemente dar fé a histórias enganosas” sobre experiências visionárias (Kant *Träume* 194/2:356). Conceitos vazios de experiência, de um lado; intuições espirituais não comunicáveis, de outro: “Metafísica e ocultismo assemelham-se e são sonhos à medida que não podem ser partilhados, universalizados: sonhos da razão ou sonhos da sensação, conforme o caso.” (David-Ménard 1996:94)

De acordo com Monique David-Ménard, é esse estranho parentesco que conduz Kant à tarefa de reformar a própria ideia de filosofia, redefinindo a metafísica como crítica dos limites da razão pura, de modo a expurgar de seu seio a loucura e permitir a construção de um mundo comum para os filósofos. Metodologicamente conjugando filosofia e psicanálise, David-Ménard acompanha a produção conceitual kantiana como uma elaboração discursiva atravessada por negações, por alteridades que exercem influência sobre o sujeito que a enuncia, direcionando-o justamente na medida em que ele as recusa: “a relação com o Outro rege enunciados que não se esgotam, pois, em sua significação.” (David-Ménard 1996:14) Sob essa perspectiva de que “talvez o que especifique não só uma estratégia de discurso, mas também um método filosófico, seja determinado em parte pela problemática da alteridade empregada por uma filosofia sem que seja este o seu tema” (1996:15), a filosofia kantiana lhe aparece como uma objetificação intelectual,

resultante em produção conceitual, de uma negação desse “estranho parentesco entre o ocultismo e a metafísica” (1996:92), tal como desenvolvido em *Sonhos de um visionário* – preocupação que, embora posteriormente pouco explicitada na *Crítica da razão pura*, determinaria a estruturação da problemática, da metodologia e da organização da obra.

Em *Sonhos de um visionário*, Kant propõe que, em estado de vigília, as fantasias da imaginação de um sujeito são representadas “como *dentro dele*”, “como efeitos de sua própria atividade”, em razão da oposição dos “outros objetos, de que tem sensação, como *fora dele*” (Kant *Träume* 177/2:343). Durante o sonho, diferentemente, as fantasias não têm limite e, por isso, iludem o sonhador, “porque não é dada nenhuma sensação que permitia distinguir, em comparação com estas quimeras, o original da silhueta, quer dizer, o exterior do interior” (*Träume* 178/2:343). Mas os visionários, mesmo despertos, representariam diante de si, a despeito da realidade dos objetos exteriores, seres cuja origem atribuem a um mundo espiritual. Kant fornece uma tentativa de explicação fisiológica dessa alteração, que, “por um acaso ou uma doença qualquer”, talvez se relacionasse a um “transtorno do tecido nervoso”, capaz de fazer com que fantasias que são “obra simplesmente da imaginação” fossem percebidas “como um objeto que estaria presente aos sentidos externos” (*Träume* 181-182/2:346-347). Contudo, conforme bem nota David-Ménard, ele consternadamente oscila em seu posicionamento, não sendo capaz de descartar a possibilidade de que tais delírios tivessem origem em um real comércio com um mundo dos espíritos (cf. *Träume* 173/2:340) e de que essa “dura condição” dos visionários acometesse mesmo a “certos filósofos”, “os quais tão laboriosa e profundamente apontam suas lentes metafísicas para aquelas regiões longínquas e sabem delas narrar coisas maravilhosas” (Kant *Träume* 175/2:341). Seria a filosofia um influxo espiritual?

Segundo David-Ménard, é o assombro diante dessa inusitada indiscernibilidade entre metafísica e ocultismo que motiva a conversão da filosofia em uma crítica, entendida como ciência dos limites negativos da razão: “É na relação com essa recusa simultânea do dogmatismo e da extravagância que a própria ideia de redefinir a filosofia como ciência dos limites da razão humana, ou seja, como filosofia crítica, adquire sentido.” (David-Ménard 1996:9-10) Kant se fia na positividade dos objetos de uma percepção exterior comunicável segundo leis para estabelecer o critério para a decisão entre um conhecimento e um delírio visionário, de modo que, “se certas pretensas experiências não se deixam reduzir a nenhuma lei da sensação, sobre a qual a maioria dos

homens estaria de acordo”, constituem apenas “um desregramento nos testemunhos dos sentidos (como é de fato o caso com as histórias que circulam sobre espíritos)”, cuja “falta de concordância e de uniformidade retira então do conhecimento histórico toda força demonstrativa e o torna imprestável para servir como fundamento de uma lei qualquer da experiência, sobre a qual o entendimento pudesse julgar” (Kant *Träume* 215-216/2:371-372). A imprestabilidade dessas pretensas experiências não compartilháveis para a constituição de um mundo comum fazem com que, diante delas, seja “aconselhável simplesmente interrompê-las” (*Träume* 215/2:372). Contudo, ao situar o conhecimento em objetos que limitam a liberdade fantasista da imaginação, Kant igualmente conjura as construções dogmáticas acerca de um mundo inteligível, que, pondo-se também para além de qualquer experiência, perdem a referência dos objetos que possibilitam um comum entendimento. Mas é justamente isso que permite a Kant pretender levar a seu termo “a doutrina filosófica de seres espirituais” (*Träume* 189/2:351), não por positivamente resolvê-la, mas por negativamente situá-la para além dos limites de utilização legítima do pensamento:

“Ela pode ser completa, mas em sentido *negativo*, na medida em que ela fixa com segurança os limites de nossa compreensão e nos convence de que as diversas manifestações da *vida* na natureza e suas leis são tudo que nos é dado conhecer, mas que o princípio desta vida, isto é, a natureza espiritual, que não se conhece, mas apenas conjectura, nunca poderá ser pensado positivamente, porque não se encontra para tanto nenhum dado no conjunto de nossas sensações, e que devemos contentar-nos com negações, para pensar algo tão distinto de tudo o que é sensível, mas que mesmo a possibilidade de tais negações não se baseia nem em experiência nem em conclusões, mas em uma invenção, a que recorre uma razão destituída de todo meio auxiliar. Nesta base, a pneumatologia dos homens pode ser chamada uma doutrina de sua necessária ignorância em vista de uma suposta espécie de seres e como tal ser facilmente apropriada à tarefa.” (Kant *Träume* 189/2:351-352)

A noção de objeto conjura tanto a filosofia dogmática leibniz-wolffiana em seus delírios racionais sobre o mundo quanto o delírio visionário que Kant vislumbrara em seu encontro com Swedenborg. A necessidade de constituição de um mundo comum, por oposição aos delírios metafísicos que parecem inserir no interior da razão pensamentos semelhantes aos do visionário, levam Kant à crítica, de modo que seu fascínio por Swedenborg, “conceitualmente explicitado pela análise dessa proximidade, é suficiente para justificar o projeto crítico, que, de um só golpe, será capaz de declarar extra-campo o ocultismo e o dogmatismo metafísico.” (David-Ménard 1996:88) Ambos são igualmente postos para além dos limites da razão, na medida em que ultrapassam “o campo positivo das objetividades” rumo a um além “cujo vazio só pode ser dito através de um discurso negativo acerca do que poderiam ser seus atributos.” (1996:71)

Na *Crítica da razão pura*, a loucura é pouco tematizada explicitamente, mas, segundo David-Ménard, determina sua problemática e organização, a começar pela limitação crítica do conhecimento ao domínio da objetividade como meio para a dissolução das contradições em torno à ideia de mundo, entendida como “loucura do pensamento” (David-Ménard 1996:117). A questão, para a autora, é que a alteridade da loucura é vivida ali por Kant sob a forma do recalque, de modo que, juntamente com o dogmatismo, o que ele conjuraria, negativamente afirmando, seriam também as intuições delirantes, tal como vivenciadas em seu “mau encontro com Swedenborg” (1996:12). Diferentemente de 1766, porém, quando Kant concebia os objetos da percepção como limitadores do fluxo alucinado da imaginação, a *Crítica da razão pura*, em seu desenvolvimento quanto à noção de objeto, insere as leis do entendimento na própria possibilidade da percepção objetiva, que, com isso, passa a ser condição para a loucura e o sonho, como sua fonte primeira. Especialmente na segunda edição, com a *Refutação do idealismo*, Kant torna qualquer experiência imediata do sujeito dependente da posição da existência de um objeto permanente exterior, segundo leis do entendimento. Com isso, a loucura e o sonho se tornam casos negativos em que a representação “pode ser simplesmente um efeito da imaginação” (Kant *KrV* 246/B 278), quando, por razões contingentes, as percepções são postas em desacordo com o encadeamento universal e necessário do entendimento. “Uma experiência que não se possa organizar segundo os princípios do entendimento puro é um puro sonho ou uma loucura.” (David-Ménard 1996:164) Contudo, “mesmo nesse caso”, ocorre apenas “a reprodução de antigas percepções externas, que [...] só são possíveis mercê da realidade dos objetos exteriores.” (Kant *KrV* 246/B 278) O objeto deixa de designar uma oposição que limita o fluxo da loucura, constituindo antes em uma condição para o próprio delírio, tornado com isso secundário e contingente. Kant, temendo inscrição de direito da loucura na razão, desenvolve no conceito de objeto uma relação intrínseca do pensamento a uma existência regular, de maneira que “pela ordem necessária que impõem a nossas representações, os princípios do entendimento relançariam às trevas de uma inexistência toda experiência que não se pudesse dobrar a suas regras.” (David-Ménard 1996:164)

Novamente, segundo David-Ménard, essa constituição positiva da objetividade visa neutralizar conjuntamente a loucura e o dogmatismo. Tanto é que, embora Kant não mencione o nome de Swedenborg, continua referindo-se a seu pensamento como o outro de Leibniz, visto que ambos confundiriam as possibilidades lógicas do pensamento com

a possibilidade real das coisas. Quando estabelece nas condições do espaço e do tempo o âmbito de referência possível do pensamento a objetos, Kant retira qualquer positividade dos númenos pensados pelo filósofo dogmático. São *ens rationis*, uma forma do nada – objetos sem conceitos, que, ainda que pensados sem contradição, não podem ser contados entre os possíveis, por não provirem de experiência alguma nem possibilitarem *a priori* as experiências. Contudo, junto ao númeno leibniz-wolffiano, Kant conjuga sob a categoria de *ens rationis* também as “certas forças fundamentais novas” (Kant *KrV* 292/A 290, B 347) das quais falava Swedenborg – a ação dos espíritos sobre a matéria, a previsão do futuro e a telepatia: “a reflexão sobre o ser de razão, categoria nova, reúne diversas formas de existências não encontráveis: o númeno e as fantasmagorias.” (David-Ménard 1996:67). A delimitação do campo positivo do saber teórico converte ambos em pensamentos vazios, ainda que logicamente possíveis, de modo que através deles se concebe “o que, sem ser impossível no sentido da contradição, *não pode ser contado entre os possíveis*.” (1996:117)

Porém, diferente do texto pré-crítico, a lógica da aparência desenvolvida na *Crítica da razão pura* fornece bases filosóficas para o estabelecimento da distinção entre a ilusão autônoma da razão e as alucinações visionárias, fundadas em uma revelação não verificável. Diferentemente dos delírios da alucinação, o delírio racional possui uma lógica descortinável. Ao espontaneamente pensar a totalidade das séries dos fenômenos na ideia de mundo, a razão opera sobre a base lógica do raciocínio, o que permite que Kant distinga entre, de um lado, “a aparência transcendental, a qual se estabelece necessariamente enquanto totalidade que é dada nos raciocínios que ligam o particular ao universal” e, de outro, a “reivindicação delirante da presença de um mundo dos espíritos” (David-Ménard 1996:142). O conflito antinômico em torno à ideia de mundo, ao motivar uma crítica do uso puro do pensamento, permite, ademais, que a razão avalie e limite a si mesma, consolidando-se como faculdade de colocação de problemas que devem ser por ela mesma resolvidos, visto que “se o seu princípio não fosse suficiente para resolver uma única questão de todas aquelas que lhe são propostas por sua natureza, haveria que rejeitá-lo, pois não se poderia aplicar a qualquer outra com segurança” (Kant *KrV* 6/A XIII). Assim, a *Crítica* encerra “com a observação vitoriosa de que a razão, nas antinomias, não é alucinada” (David-Ménard 1996:139) e que pode, inclusive, evitar as consequências de sua ilusão, pondo-se em um caminho seguro contra as ofensivas céticas, os arroubos dogmáticos, mas também contra os delírios e visões.

Dessa maneira, a busca por um mundo comum e compreensível se resolve, em Kant, através da elaboração conceitual de uma objetividade compreendida *a priori* como um encadeamento regular e público, adequado à constituição de séries totalizáveis sob a ideia de mundo criticamente recolocada. Entretanto, conforme admite o filósofo, a aplicabilidade dos conceitos do entendimento à experiência pressupõe que os próprios fenômenos se ordenem de forma a tornar possível sua reprodução segundo uma regra objetivamente determinável. Um entendimento posto em meio a fenômenos que não se coadunassem com seus princípios, carentes de qualquer regularidade, não encontraria ocasião para subsumi-los sob seus conceitos segundo uma ordem reprodutível:

“É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante. Esta lei da reprodução pressupõe, contudo, que os próprios fenômenos estejam realmente submetidos a uma tal regra e que no diverso das suas representações tenha lugar acompanhamento ou sucessão, segundo certas regras; a não ser assim, a nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios. Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num muito longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento, com a representação da cor vermelha, o cinábrio pesado; ou se uma certa palavra fosse atribuída ora a esta, ora àquela coisa, ou se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese da reprodução.” (Kant *KrV* 137-138/A 100-101)

Mas ora, se o entendimento kantiano pressupõe, para a aplicação de seus conceitos, que os próprios fenômenos se submetam à sua ordenação, com o Antropoceno, o bastião domesticado da objetividade lhe é retirado por força de uma realidade não facilmente encadeável sob suas leis mecânicas. Se Kant tornava fenômenos as coisas em si, compreendendo-as objetivamente com vistas à consolidação de um mundo comum que o assegurasse contra a loucura e a contradição, nos vemos hoje, por força das coisas mesmas, “presos, enfim, em um devir-louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra.” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:25) Talvez seja este o longo dia em que os fenômenos se furtam ao encadeamento regular em um espaço e um tempo homogêneos, o progresso do entendimento dando a conhecer, inversamente, uma irrupção abrupta da desmedida. Lidamos com “bestas contraditórias” (Morton 2013:47), que conectam de maneiras pouco previsíveis o distante e o próximo, apontando constantemente para algo que nos escapa e

furtando-se reiteradamente à ordenação pressuposta pela objetividade kantiana, como se agora a contradição se instalasse não mais na razão, mas no próprio entendimento. Nas palavras de Danowski e Viveiros de Castro:

“Mais quente e mais frio, mais seco e mais úmido, mais rápido e menos rápido, mais sensível e menos sensível, maior e menor refletividade, mais claro ou mais escuro. A instabilidade afeta o tempo, as quantidades, as qualidades, as próprias medidas e escalas em geral, e corrói também o espaço. Local e global se sobrepõem e se confundem: a elevação global do nível do mar não se reflete uniformemente em sua elevação local; as mudanças climáticas são um fenômeno global, mas os eventos extremos incidem a cada vez em um ponto diferente do planeta, tornando sua previsão e a prevenção de suas consequências cada vez mais difíceis.” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:25)

Confundem-se as partes e o todo, quando o entendimento já não fornece séries a uma razão que lhes totalize sob a ideia de mundo enquanto horizonte seguro de compreensão; quando o saber crescente projeta futuros progressivamente inassimiláveis à cognição e à história kantianas. Kant buscava consolidar um governo duradouro da razão, entendida como “antidesordem inaugural pela qual os conteúdos sensíveis são articulados de uma vez por todas, sob o nome de ‘objetos’, *de modo a nunca mais nos desconcertarem.*” (Lebrun 2010:11) Mas essa razão kantiana se mostra agora incapaz de resolver problemas postos não por ela mesma, mas por outrem, pela realidade que lhe desconcerta ao minar suas pretensões transcendentais e arquitetônicas. A subversão hiperobjetiva das leis do entendimento retira o mundo à razão, que não mais coincide consigo mesma, descobrindo antes que em momento algum está sozinha, sujeita a uma estranha proximidade com o não humano. Trata-se do fim do mundo kantiano, ao menos em um de seus sentidos, de ideia da totalidade de objetos fundamentalmente referidos à compreensibilidade humana posta como esfera pretensamente transcendental. De que maneiras isso repercutirá sobre o mundo prático kantiano, para que seja capaz de responder a essa intrusão que lhe subverte os fundamentos?

4. Uma história feita de muitas histórias

Não, talvez não seja isso. As palavras me antecedem e ultrapassam, elas me tentam e me modificam, e se não tomo cuidado será tarde demais: as coisas serão ditas sem eu as ter dito. Ou, pelo menos, não era apenas isso. Meu enleio vem de que um tapete é feito de tantos fios que não posso me resignar a seguir um fio só; meu enredamento vem de que uma história é feita de muitas histórias. E nem todas posso contar – uma palavra mais verdadeira poderia de eco em eco fazer desabar pelo despenhadeiro as minhas altas geleiras.

Clarice Lispector, *Os desastres de Sofia*

Avultando-se sobre o mundo kantiano, o Antropoceno mina sua exigência racional de totalidade das séries mecânicas e compreensíveis que o entendimento, posto em uma suposta esfera transcendental, pretendia determinar *a priori* em um espaço e um tempo homogêneos. Tal concepção de mundo, cujo sentido remeteria inevitavelmente ao humano, já não nos permite pensar a complexidade da realidade com a qual somos defrontados, de modo que o fim do mundo kantiano, sem se identificar com a consumação apocalíptica da razão prática, enseja ainda a pergunta: “O que sobra se não somos o mundo?” (Morton 2013:108) A resposta de Timothy Morton, em uma palavra, é: “Intimidade.” (2013:108) As trombetas do apocalipse são, nesse sentido, “o som de algo começando, o som da descoberta de si próprio *dentro de algo*” (2013:108). A humanidade se vê agora às voltas com “entidades que coexistem conosco” e “se intrometem em nossa consciência com urgência cada vez maior”, de modo que à perda do mundo se segue “a expectativa de forjar novas alianças entre humanos e não humanos também, agora que pulamos para fora do casulo do *mundo*.” (2013:108) Nesses termos, a ruína de um mundo compreendido segundo o humano permite a tomada de consciência ecológica da proximidade entre humanidade e não humanidade. “Três vivas para o assim *chamado fim do mundo*, então, visto que este momento é o início da história, o fim do sonho humano de que a realidade é significativa para eles apenas.” (2013:108)

Mas quem, afinal, responde por esse humano, que acorda suficientemente aliviado de seu sonho para outro início da história? Quem dá vivas em nome de uma humanidade que, despojada de sua excepcionalidade transcendental, parece, não obstante, manter-se incontestemente em sua pretensão de universalidade? Se se trata de repensar a humanidade desde sua relação sempre em curso com não humanidades diversas, que

transformações advêm à concepção de humano e ao mundo moral kantiano, com sua separação entre pessoas e coisas e sua proposição de uma história única? Que respostas aos problemas postos são ainda possíveis, quando nos vinculamos a histórias outras, nas quais a construção de mundo embrenha múltiplas humanidades e não humanidades?

4.1. Sob o ponto de vista do outro

Conforme interpreta Dipesh Chakrabarty, o Antropoceno ultrapassa a distinção moderna entre uma história humana e uma história natural, já que nele ambas se intersectam por intermédio da potência geológica adquirida pelo humano, em “escala suficientemente grande para causar impacto no próprio planeta” (Chakrabarty 2013:9). Os humanos, – não como indivíduos, mas coletivamente, como espécie, “graças à nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins” (2013:11), – ao passarem de mero agentes biológicos, envolvidos desde sempre em relações com seu ambiente, a agentes geológicos, com “força de escala igual àquela liberada nas vezes em que houve extinção em massa das espécies” (2013:9-10), se veem às voltas com a possibilidade do próprio prosseguimento da história. Com isso, o Antropoceno complica as fronteiras entre história natural e história humana, desfazendo “uma suposição fundamental do pensamento político ocidental (e agora universal)” (2013:10).

Daí advém a necessidade de uma revisão da história humanista do homem, que, fundada em grande medida sobre discussões modernas em torno à noção de liberdade, teria seguido inconsciente da potência geológica adquirida pela humanidade nesse ínterim. Engajados em pensar a superação das desigualdades que os homens imporiam uns aos outros e confiando na disparidade entre as escalas temporais da geologia e da história humana, os filósofos da liberdade não teriam atentado para o fato de que “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (Chakrabarty 2013:11); de que seu desenvolvimento coincidiu com a substituição dos combustíveis renováveis por combustíveis fósseis, bem como com o aumento vertiginoso em sua escala de utilização. “A maior parte de nossas liberdades até hoje consumiu grandes quantidades de energia.” (2013:11) Da “complicada e contraditória” relação entre “os temas iluministas da liberdade e a conjunção entre as cronologias geológica e humana” (2013:13), Chakrabarty conclui que o Antropoceno impossibilita sua separação em nosso horizonte daqui por diante. A “crise

multidimensional” (2013:17) das mudanças climáticas torna necessário que a abordagem da questão da liberdade e dos temas políticos e econômicos em torno à mesma não se reduza a uma perspectiva limitadamente humana, visto que “o presente geológico do Antropoceno passou a estar vinculado ao presente da história humana.” (2013:15) Doravante, segundo Chakrabarty, o homem precisará ser visto sob a ótica da história da vida no planeta e, conseqüentemente, da série de relações que permitiram, como suas condições, o desenvolvimento da espécie. A história humana, posta “sob a nuvem do Antropoceno”, em razão das “ansiedades precisamente acerca de futuros que não conseguimos visualizar” (2013:13), reinsere, enfim, o humano, enquanto espécie, na história profunda da Terra.

Daí a necessidade de pensar para além daquilo que ele nomeia a “fábula kantiana da história humana” (Chakrabarty 2016:388), que, distinguindo entre “vida moral” e “vida animal” do homem, desconsidera as ressonâncias, descortinadas agora pelo Antropoceno, entre a história da espécie humana e a história do planeta. No opúsculo *Começo conjectural da história humana*, de 1786, Kant elabora, a partir de uma interpretação do livro bíblico de *Gênesis*, “uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana” (Kant *MAM*: 13/8:109). O conflito cristão entre vida moral e vida animal do homem adquire centralidade nessa análise, que converte a história no decurso dos conflitos entre as propensões dos humanos ao vício, originadas em suas próprias capacidades naturais, e seu desenvolvimento moral, posto em andamento sob a perspectiva prática de um plano providencial segundo o qual a “derradeira destinação moral da espécie humana” (*MAM*: 29/8:118) deve se sobrepor a seus vícios como uma segunda natureza. Narrativa da superação da animalidade pela racionalidade própria ao humano, a fábula kantiana da história deixa a cargo da natureza o sustento da vida animal humana, ao mesmo tempo em que a converte em cenário para a construção social e moral de um mundo propriamente humano.

Inicialmente, segundo Kant, o homem teria sido guiado, como qualquer outro animal, tão só pelo instinto. A razão, que o diferenciaria dos demais, teria despertado primeiramente como uma fonte de desejos que o direcionariam para além de suas meras necessidades naturais, impelindo-o a objetos a que o puro instinto não o conduziria. Disso se seguiria a possibilidade do homem de, diferentemente dos outros animais, escolher para si seu próprio modo de vida; de, conseqüentemente, esperar pelo seu futuro e, com

isso, se desprender das amarras do instante presente, compreendendo a si próprio e aos demais homens como *fins para si mesmos*. O aprofundamento dessas propensões é que posteriormente o teria levado a progressivamente renunciar a certos desejos meramente animais rumo a atrações ideais, que substituiriam o simples impulso sexual pelo amor e contraporiam à mera comoção pelo agradável o refinado gosto pelo belo.

Porém, essa transição da animalidade para a humanidade, do domínio do instinto para o exercício da liberdade, corresponde, na imagem cristã, à saída do homem do paraíso, isto é, à sua queda. Portador da capacidade, vedada ao mero instinto animal, de escolher através da razão, o homem direcionara-se, primeiramente, a todos os vícios engendrados pelo impulso de satisfação de seus desejos. Sua razão teria se voltado, de início, justamente à realização de seus desejos animais. Uma queda moral fora, portanto, aquilo a que ele teria se visto lançado nos primórdios de sua liberdade. Dela se originariam toda a série de males físicos que o homem desconhecia quando se guiava seguramente tão só pelo instinto, bem como todas as dificuldades – desigualdade, guerras, miséria, etc. – que a um só tempo o atormentariam e o impeliriam ao melhor. A vocação humana de governar sobre a terra, atingindo sua destinação moral, se realizaria, para Kant, somente através de uma história perpetrada por vícios e disputas, muito embora o homem devesse se satisfazer com a Providência, dado que seriam justamente as adversidades que o conduziriam ao constante melhoramento rumo a sua condição final.

Tornar-se-ia visível aí, interpreta Chakrabarty, o modo como Kant separa a vida animal do homem, a ser provida pela terra, de sua história moral, marcada pelo constante esforço pelo progresso, conduzido justamente através de suas adversidades: “a natureza em nós colocou disposições para fins diferentes, a saber, a humanidade como espécie animal, por um lado, e como espécie moral, por outro” (Kant *MAM*: 28/8:117). Trata-se do reconhecimento da natureza como existindo tanto para satisfazer as necessidades do homem quanto para servir de pano de fundo para seu desenvolvimento moral. Como espécie moral, a humanidade construiria a si mesma, elegendo-se fim da natureza e crendo na garantia de que esta satisfaria suas necessidades enquanto espécie natural.

Contudo, aponta Chakrabarty, torna-se cada vez mais visível o modo como a vida animal do homem, “nosso desenvolvimento demográfico e material” (Chakrabarty 2016:388), impacta e oprime as demais formas de vida do planeta. As taxas de extinção desencadeadas desde o século XVI, mas em especial a partir do século XX, são altas o bastante para que já se fale amplamente de um evento de extinção em massa. Muito

embora seja uma constante na história da vida no planeta, a extinção de espécies é usualmente contrabalanceada pela especiação, isto é, pelo surgimento evolutivo de novas espécies. Contudo, em cinco momentos, – seis, caso se some a isso o atual evento de extinção, – conhecidos como as *Big five*, houve, por razões diversas, um drástico aumento das taxas de extinção em relação às de especiação, com perdas de mais de 75% do número de espécies estimadas, sempre em curtos intervalos geológicos – “tipicamente menos de 2 milhões de anos, em alguns casos muito menos” (Barnosky et alli 2011:52). É de um evento dessa magnitude que nos aproximamos cada vez mais. Embora haja ainda “muito da biodiversidade do planeta a ser salva” (2011:56), uma sexta extinção em massa com consequências a se estender por milhões de anos será inevitável, caso não sejam aliviadas as pressões impostas aos ecossistemas pelas atividades responsáveis por “cooptar recursos, fragmentar habitats, introduzir espécies não nativas, disseminar patógenos, diretamente assassinar espécies, e mudar o clima global.” (2011:51) As projeções com base nas taxas de extinções de vertebrados apontam um evento de extinção da magnitude das *Big five* a se concretizar num lapso temporal de poucos séculos, caso continuem em avanço as atuais taxas. (Barnosky et alli 2011) Outros sugerem ainda menos tempo: três gerações humanas? (Ceballos et alli 2015) Duas décadas? (Steffen et alli 2018) Ainda que utilizando abordagens conservadoras, – que, levando em conta uma série de dificuldades de medição e comparação, metodologicamente subestimariam a provável gravidade da situação, – o cenário é cada vez mais alarmante: “mesmo as mais baixas estimativas entre a diferença entre as taxas de extinção de fundo e contemporânea ainda justifica a conclusão de que as pessoas estão precipitando um espasmo global de perda de biodiversidade” (Ceballos et alli 2015:1), com severas consequências para a própria vida humana, não mais separável em seus aspectos natural e moral.

Com o Antropoceno, “a fábula kantiana da história humana” é posta “sob tensão de uma maneira sem precedentes” (Chakrabarty 2016:388). Já não podemos mais afirmar confiantemente “que as necessidades de nossa vida animal serão atendidas pelo próprio planeta” (2016:388), nem que todo o restante dos seres vivos possa seguir apartado de nossas considerações morais, simplesmente tomados como meio para a construção histórica da humanidade. O Antropoceno intersecta nossas vidas “animal” e “moral”, demandando soluções morais para problemas engendrados pela história do homem enquanto ser natural. Isso impõe uma reviravolta à tradição – da qual Kant seria um dos expoentes inauguradores – que separara radicalmente esses dois domínios. Tal

modificação obrigaria, em última instância, que se repensasse a própria separação entre natureza e moral, imprimindo outros sentidos à história.

Muitas questões têm sido debatidas pelas ciências humanas, que, desde meados do século XX, se veem na necessidade progressivamente crescente de pensar maneiras adequadas de tornar possível o florescimento de uma crescente população humana. Todavia, segundo Chakrabarty, mostram-se cada vez mais insuficientes, ainda que não meramente inválidas, as respostas que levam em consideração tão só a dimensão intrahumana de tais problemas. Quando se coloca o desenvolvimento e a globalização sob a ótica do Antropoceno, as questões acerca do crescimento e do bem-estar das nações em desenvolvimento precisam ser ecologicamente reavaliadas. Isso levanta delicadas discussões, visto que “qualquer proposta prática para reduzir o tamanho das populações humanas em verdade se torna uma proposição anti-pobres e é portanto moralmente repugnante.” (Chakrabarty 2016:391) Ademais, as questões já não se resolvem meramente em termos de “bem estar humano e justiça intrahumana” (2016:391), visto que a própria humanidade se vê suscetível às consequências da dizimação que impõe a outras espécies.

Nesse contexto em que “as vidas biológica e moral da espécie *Homo sapiens* não podem mais desseparar-se uma da outra”, requisitando formas de pensamento para além do que se compreendeu como “humano-político”, “as histórias conectadas da evolução deste planeta, de seu clima, e da vida nele não podem ser contadas de uma perspectiva antropocêntrica” (Chakrabarty 2016:393-394). Far-se-iam necessárias novas perspectivas de pensamento que levassem em consideração a história profunda da inserção do humano no planeta – perspectivas “necessariamente ancoradas em histórias de tempo profundo”, que nos façam “conscientes de que os humanos chegaram bem tarde na história deste planeta, o qual nunca se ocupou em preparar-se para nossa chegada.” (2016:394) Para além da fábula kantiana, o homem tem de se pôr às voltas com a longa história do planeta, que torna outra sua própria história.

Daí a necessidade de superação do antropocentrismo nas ciências humanas, que, segundo Chakrabarty, nos conferem “a habilidade de ver algo do ponto de vista de outra pessoa” (Chakrabarty 2016:378), necessária para as questões de justiça do Antropoceno. A maneira como essas questões nos conectam à vida não humana exige a ampliação de nossa consideração moral para além da humanidade, entendendo-a como “uma espécie biossocial entre outras espécies” (Chakrabarty 2016:378), de modo a englobar “todo o

mundo da vida reprodutiva natural” (2016:378). Eis a tarefa não prevista por Kant que o Antropoceno nos coloca: “Kant não exigia da moralidade humana que ela trouxesse dentro de seu próprio sumário [*conspectus*] a história natural da vida.” (2016:391). Mas isso se torna necessário para que possamos responder à complexidade das novas comunicações entre história humana e história natural, em meio à crescente constatação de que, “visto sob uma perspectiva de longo prazo, uma mudança climática sem diminuição pode muito bem acelerar as já crescentes taxas de extinção antrópica de espécies não humanas, com infelizes consequências para os próprios humanos.” (2016:378).

Ora, se “o que as ciências humanas [*the humanities and the human sciences*] fornecem são perspectivas desde as quais se debate as questões de nossos tempos”, pergunta-se Chakrabarty, “será que elas podem superar seu sagrado e profundamente estabelecido humanocentrismo e aprender a olhar para o mundo humano também desde pontos de vista não humanos?” (Chakrabarty 2016:391) A filosofia prática de Kant não nos provê abertura a pontos de vista outros que o humano, na medida em que compreende mundo a partir de uma humanidade posta como universal. Mas, para além desse “humanocentrismo”, que transformações o Antropoceno, ao interconectar história humana e história natural, exige da filosofia prática de Kant, para que possamos, ao reelaborar essa oposição entre humanidade e não humanidade, pensar de acordo com a complexidade de problemas que delicadamente intersectam questões ecológicas com questões de justiça social e econômica do processo de globalização? Se, menos por força de argumentos do que pela intrusão de uma realidade que lhe solapa as pretensões, o mundo já não é mais compreensível segundo o encadeamento seguro e domesticado que Kant almejava; se após isso, o que advém é a proximidade e a coexistência com o não humano; que reconfigurações o Antropoceno, ao exigir uma abertura a pontos de vista não humanos, imprime ao mundo kantiano considerado também sob sua perspectiva prática, fundada na separação entre pessoas, como fins, e coisas, como meios? Que imagens outras do humano são projetadas e que outras histórias, para além da kantiana, se originam dessa realocação entre o humano e o natural, com toda a inserção da vida reprodutiva que isso exige à moralidade? De que maneiras isso repercute sobre a compreensão do Antropoceno e que outras respostas aos problemas postos isso nos permite elaborar?

4.2. Administração responsável

O Papa Francisco, conforme reconhece Chakrabarty, desenvolve um válido esforço de repensar, diante da constatação de seu aspecto catastrófico, a imagem prometeica ou cristã de uma natureza a serviço do humano – transferido de uma posição de *domínio* para outra, de *cuidado*. Em sua reflexão, os humanos são requisitados, em meio à crise ecológica, a assumir sua *responsabilidade* diante do restante da criação. Com a transformação efetuada por Papa Francisco, “a questão Bíblica do domínio humano assumiu agora a forma de questões seculares acerca da administração [*stewardship*] e da responsabilidade humanas em relação ao planeta.” (Chakrabarty 2016:389) Se Kant apela à gênese bíblica para compor uma história humana sobreposta à natureza como seu cenário, Papa Francisco, dentro do escopo de um pensamento cristão, devolve à natureza um valor intrínseco que transforma a narrativa do homem “senhor da natureza” (Kant *KU* 306/V, 390) na narrativa dos homens que, como “guardiões da obra de Deus” (Francisco 2015:165), devem aceder, em meio a uma ameaça comum, a uma coletividade que responda conjuntamente a questões ecológicas e humanitárias.

O Papa reitera a compreensão cristã do ser humano como uma criatura que, não obstante deste mundo, possui “uma dignidade especial” (Francisco 2015:34). “A partir dos textos bíblicos, consideramos o ser humano como sujeito, que nunca pode ser reduzido à categoria de objeto” (2015:64), afirma ele, em consonância com Kant. O ser humano é supremamente sujeito, e, em sua dignidade característica, se alça para além da natureza, como “um ser pessoal dentro do universo material”, possuidor de uma “identidade pessoal” e de todos os dons e capacidades que manifestariam sua excepcionalidade – cada ser humano é capaz de dialogar com os demais e com Deus. Porém, essa patente singularidade do humano, “que transcende o âmbito físico e biológico” (2015:64), não deveria ser confundida com a arrogância prometeica de dominação da terra expressa no paradigma tecnocrático do desenvolvimento. Aproximando-se da natureza desprovido de abertura para a admiração e para o encanto, o ser humano romperia sua união fraterna com a terra, degenerando numa postura imediatista de consumidor e explorador. Em contraposição, o Papa apela à necessidade de fazer brotar a sobriedade e a solicitude de São Francisco de Assis: “uma renúncia a fazer da realidade um mero objeto de uso e domínio.” (2015:11) Se a história kantiana é conduzida pela providência em direção ao aperfeiçoamento moral do humano, isso deve incluir, sob a perspectiva de Papa Francisco, o reconhecimento de uma fraternidade com

a terra, que, recordando São Francisco, ele compara “ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços” (Francisco 2015:3). Para além da imagem de uma terra mãe que tudo provê, o Papa lança mão também de uma natureza irmã, que, em sua fragilidade, o ser humano deveria conduzir. Seria essa “a interpelação correta do conceito de ser humano como senhor do universo”. (2015:91) Tendo sido colocados por Deus para guardá-la e cultivá-la, os humanos teriam o direito de “tomar da bondade da terra” (2015:54), como de uma mãe, o que lhes fosse necessário ao sustento, desde que, protegendo-a como a uma irmã, garantam a continuidade de sua fertilidade para as gerações futuras, numa relação de “reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza” (2015:54).

Por isso, se o domínio irresponsável dos humanos sobre o ambiente lhes traria sérias consequências, sua gravidade maior residiria na quebra da confiança depositada por Deus. Agredindo a terra ao arrogar-se à posição de dono, o homem confundira seu lugar na criação. Tendo sido dada ao homem, é a Deus que a terra pertence. A pretensão de posse absoluta resultaria, assim, de um rompimento, exterior e interior, das relações fundamentais da existência humana, “as relações com Deus, com o próximo e com a terra”. (Francisco 2015:52) Por isso, quando “a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se em conflito” (2015:52), em decorrência de uma quebra de vínculo com Deus, a crise – primeiramente espiritual e, apenas por isso, ecológica, social e política – se infiltrou também nas relações entre os homens, manifestando-se conjuntamente, “com toda a sua força de destruição, nas guerras, nas várias formas de violência e abuso, no abandono dos mais frágeis, nos ataques contra a natureza.” (2015:53) Daí a importância do respeito e do cuidado para com os animais e demais seres, evitando que uma postura de descaso e descuido termine por reverberar também no tratamento dos homens entre si: “O coração é um só, e a própria miséria que leva a maltratar um animal não tarda a manifestar-se na relação com as outras pessoas.” (2015:72) Em última instância, é à dominação do homem sobre o próprio homem que a destruição da natureza levaria, porquanto, da mesma forma que um coração “verdadeiramente aberto a uma comunhão universal” não exclui outras criaturas, tendo como um de seus frutos uma relação fraterna entre os humanos, “a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros seres humanos.” (2015:72)

Esse posicionamento se assemelha justamente àquele reservado por Kant aos

animais. Conforme interpreta Juliana Fausto, os deveres estabelecidos por Kant em relação à natureza são apenas indiretos, de um valor retirado de um universo moral estabelecido como estritamente humano. A destruição de coisas belas na natureza ou o trato cruel com animais enfraqueceriam a tendência ao amor e à moralidade também para com os demais humanos, o que levaria Kant a adotar uma posição de certo modo “bem-estarista”, que imporia como dever a evitação de crueldades desnecessárias, mas não imprimiria em seres outros que humanos valor intrínseco algum. Kant seria, em última instância, “um gentil senhor de escravos” (Fausto 2017:129), regulando o tratamento dispensado aos animais, mas preocupado unicamente com a moralidade entre cidadãos sob um Estado cosmopolita. Contudo, o Papa se afasta consideravelmente do posicionamento kantiano quando ressalva que as espécies, mais do que fontes de recursos, deveriam ter reconhecido seu “valor em si mesmas”, em suas existências que, lamenta ele, “já não poderemos conhecer, que os nossos filhos não poderão ver, perdidas para sempre.” (Francisco 2015:28) Desse modo, além do valor indireto que cada criatura adquiriria por refletir as ações da humanidade para consigo mesma, todos os seres, em razão de sua interdependência, possuiriam um valor intrínseco. Cristo, tendo encarnado no universo material, introduzira indistintamente em todos “um gérmen de transformação definitiva” (2015:177), retirando cada um da posição de “realidade meramente natural” e conduzindo-os, em sua fragilidade, “para um destino de plenitude” (2015:78). Logo, todas as criaturas teriam seu valor perante Deus, sua maneira própria de lhe dar glória, devendo “ser reconhecid[as] com carinho e admiração” (2015:34). Se são meios de sustento para o homem, os seres vivos, enquanto criaturas divinas, são também fins em si e seguem rumo a Deus *junto com o homem*, que, “dotado de inteligência e amor e atraído pela plenitude de Cristo”, teria por papel cuidar e “reconduzir todas as criaturas ao seu Criador” (2015:65), em um apocalipse no qual, diferentemente do kantiano, a terra comparece.

O reconhecimento de Deus como o verdadeiro dono da terra é que permitiria a superação da pretensão humana de posse e domínio. A consideração das coisas deste mundo como destinadas a Deus nos conectaria a elas em um laço de fraternidade, reavivando a consciência de que formamos “uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde.” (Francisco 2015:70) É isso que possibilitaria ao homem assumir seu papel de “administrador responsável” (2015:91) da criação. Reconhecendo todos os seres como

filhos de Deus, ele acessaria a gratuidade do amor fraterno, estendido a todas as criaturas, e se sentiria chamado em sua vocação ao cuidado. Do contrário, esquecido de Deus, inevitavelmente se consideraria dono da terra e quererá “impor à realidade as suas próprias leis e interesses.” (2015:60) A fé em Deus aparece aqui, tal qual na filosofia de Kant, como garantia da moralidade, mas desta vez a moralidade de não se alçar a fim último da criação, dado o reconhecimento e a inclusão da natureza nesse universo ético. Por isso, a fé comportaria, para Papa Francisco, uma dimensão ecológica, que ofereceria “motivações altas para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis” (2015:50), conduzindo-nos a uma transformação do projeto de uma sociedade cosmopolita, tornada então uma *fraternidade universal* com toda a criação, no caminho de uma “reconciliação universal com todas as criaturas” (2015:53) que nos leve a “ampliar o olhar” (2015:88) e promover modelos mais saudáveis de progresso.

O Papa Francisco se nega, porém, a retirar do homem seu lugar excepcional em meio à criação. Para poder amar a natureza e as pessoas, não cabe diminuir a humanidade à altura de uma espécie qualquer, o que faria apenas gerar indiferença. Seria justo sua posição especial de ser dotado de inteligência e de “dignidade única” que levaria o homem “a respeitar a criação com as suas leis internas” e a proteger os “delicados equilíbrios entre os seres deste mundo” (Francisco 2015:54-55). Sua condição peculiar, sua distinção em relação a tudo o mais, é que o faria assumir sua posição de administrador responsável perante os demais seres. “Não se pode exigir do ser humano um compromisso para com o mundo, se ao mesmo tempo não se reconhecem e valorizam as suas peculiaridades e capacidades de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade.” (2015:92-93) O valor do homem, posto acima das outras criaturas, mas submisso à autoridade divina, estimularia a valorização de cada pessoa e, como consequência, de toda e qualquer alteridade, enquanto as tentativas de valorizar o ambiente desvalorizando o homem não passariam de “um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfixiante na imanência.” (2015:93) E assim como a violência com seres da natureza poderia alimentar a violência entre os próprios homens, o sentimento de fraternidade dos homens com a natureza deve provir primeiramente de “ternura, compaixão e preocupação” (2015:71) pelos próprios seres humanos.

Responsabilidade diante da extinção seria, portanto, reconhecer a posse divina da natureza, a dignidade especial do homem, a fragilidade do equilíbrio da terra e a interconexão e o valor de todas as criaturas, de modo a enfrentar os problemas sociais e

ecológicos através da proposição de modelos de desenvolvimento espiritualmente menos carentes. Para além do individualismo, o propósito comum da governança responsável dos bens ecológicos globais, tais como o clima e os oceanos, deve “unir toda a família humana”, no intuito de proteger nossa irmã e nossa mãe, promovendo “um desenvolvimento sustentável e integral” (Francisco 2015:12), mas com respeito aos modos particulares e localizados de construção social.⁵ A comunhão da terra como uma “herança comum” (2015:73) uniria crentes e não crentes que, para além de “barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos” (2015:43), se tornariam instrumentos de Deus para tornar o planeta um “projeto de paz, beleza e plenitude”. (2015:43) Por isso a necessidade de uma *conversão ecológica* individual e coletiva, que permitisse a ascense de outros modos de vida, pautados no respeito ao homem e a todas as criaturas, ensejando “um regresso à simplicidade que nos permite parar a saborear as pequenas coisas” (2015:169). Diante da crise ecológica, é concebendo a terra “como pátria e a humanidade como povo que habita uma casa comum” (2015:127) que o Papa conclama os homens a construírem uma fraternidade única, que não apenas sofra conjuntamente as consequências de sua irresponsabilidade, mas busque soluções de governança responsável para os bens comuns globais.

A interdependência de todos os seres, posta em relevo pela extinção biológica do Antropoceno, “obriga-nos a pensar *num único mundo, num projeto comum*” (2015:128), que permita à atual humanidade ser lembrada não como a mais irresponsável da história, mas como aquela que assumiu “com generosidade as suas graves responsabilidades.” (2015:129) Essa consciência “duma origem comum, duma recíproca pertença e dum futuro partilhado por todos” (2015:155), por romper com o individualismo, seria o desafio espiritual do nosso tempo. Por isso o Papa propõe uma *ecologia integral*, “que inclua claramente as dimensões humanas e sociais” (2015:107) e leve em consideração “o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia” (2015:14), abordando conjuntamente questões relativas à pobreza e à degradação ecológica, para deixar para as futuras gerações um

⁵ É importante ressaltar que, enquanto o cosmopolitismo kantiano não vê em povos indígenas senão a degradada liberdade do selvagem ainda demasiado resistente às leis morais da razão (problema ao qual retornaremos na conclusão deste trabalho), a imagem do homem proposta por Papa Francisco, na medida em que confere a todas as criaturas um valor intrínseco provindo de sua origem em Deus, valoriza a relação estabelecida por esses povos com a terra, não como bem econômico, mas como “dom gratuito de Deus e dos antepassados que nela descansam, um espaço sagrado com o qual precisam interagir para manter a sua identidade e os seus valores.” (Francisco 2015:114)

planeta habitável. O homem deve se engajar em uma *cultura do cuidado*, a permear toda a sociedade, de modo a assumir a responsabilidade do cultivo de todos os seres e se tornar “instrumento de Deus para ajudar a fazer desabrochar as potencialidades que Ele mesmo inseriu nas coisas” (2015:96) É assim que, em seu diagnóstico, a história da crise poderia se tornar, ela mesma, um problema posto à humanidade em meio a uma outra história, aquela pela qual os humanos se uniriam fraternalmente para assumir seu papel de administradores e cuidadores de toda a criação. Se a meta deixa de ser um Estado cosmopolita e universal, é ainda a um mundo único e comum que a história de Papa Francisco projeta o humano, convertendo a crise ecológica em motor da realização final de seu destino.

Esse reconhecimento de um valor intrínseco a cada ser vivo é, por certo, uma mudança real. Todavia, quando perguntamos sobre responsabilidade em tempos de extinção, será mesmo um rompimento suficiente com o antropocentrismo kantiano essa posição administrativa em relação à natureza, que pretende consumir a dignidade especial do humano convocando-o a um projeto comum? Que respostas essa dupla imagem da terra, a um só tempo boa mãe e irmã frágil, permite elaborar em meio à complexidade das questões postas por algo outro que uma pacífica provedora? “Uma mãe, talvez, mas irascível, que não se deve ofender” (Stengers 2015:39) – e a cuja ofensa já proferida ela agora responde indiferentemente sob a forma de catástrofe. “Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade.” (2015: 39-40) Não boa mãe, nem irmã frágil, a que transformações essa intrusão catastrófica de revoluções naturais submete o antropocentrismo ético kantiano, para além das múltiplas versões de uma história da consumação do propriamente humano? Abrindo-nos ao ponto de vista de outros de modo a inserir a não humanidade no mundo ético de Kant, não cabe redefinir ainda mais radicalmente a distinção entre pessoas e coisas, compreendendo o humano menos por referência a Deus no céu do que pelo seu atravessamento terreno por múltiplas não humanidades?

4.3. When a being is no more

A proximidade de um possível evento de extinção em massa, com sérias consequências também para a humanidade, frequentemente soa como alerta para a complexidade das relações entre os múltiplos seres vivos do planeta. Mesmo assumindo

perspectivas e metodologias conservadoras, – que geram resultados menos estarrecedores, de modo a evitar evocar a imagem dos cientistas como “alarmistas” buscando exagerar os impactos dos humanos sobre a biosfera” (Ceballos et alli 2015:2), – a superioridade das atuais taxas de extinção em relação às “taxas de fundo” (*background rates*, médias estabelecidas com base nos períodos que intermediaram as cinco grandes extinções anteriores) é suficiente, se não for revertida, para a concretização de um novo evento de extinção em massa. As extinções de vertebrados ocorridas apenas durante o século XX teriam levado, tomando por base uma taxa de fundo conservadora, entre oitocentos e dez mil anos para acontecer, com variações entre as classes taxonômicas. (2015:1) Estamos nos aproximando de um evento de extinção sem paralelos nos últimos 65 milhões de anos, especialmente quando levadas em conta as espécies que, não obstante ainda existentes, sofrem uma drástica redução de sua população. Além do grande número de espécies em extinção,⁶ o planeta passa por “um enorme episódio de declínios e extirpações de populações” (2017:E6089). O foco nas taxas de extinção pode, por vezes, causar a impressão de que a atual aniquilação biológica talvez não seja de magnitude tão alarmante, mas “a extinção ao nível de populações diretamente ameaça serviços de ecossistemas e é o prelúdio para a extinção ao nível de espécies.” (2015:1) Por exemplo, o número médio de espécies de vertebrados extintas, obtido a partir de metodologias conservadoras, é de duas por ano nos últimos cem anos. Isso, que por si só talvez seja assustador para alguns, poderia soar pouco para muitos. Contudo, são negligenciados nesse número dois “aspectos críticos” do atual evento de extinção: o desaparecimento de populações, “que essencialmente sempre precede extinções de espécies” (2017:E6089), e o rápido decréscimo no número de indivíduos dentro de populações remanescentes. Uma análise que levasse em conta tais aspectos poria em evidência “todo um conjunto de parâmetros cada vez mais críticos ao se considerar a crise de extinção biológica do Antropoceno.” (2017:E6089) Há, em relação aos vertebrados, “um ritmo massivo de perdas de população, com uma epidemia global de declínios de espécies.” (2017:E6090) Uma perda não uniforme, com variações regionais quanto a sua intensidade, mas geograficamente generalizada. Uma devastação que “atravessa linhagens filogenéticas, e

⁶ O conceito de espécie atualmente extinta (“modern extinction”) é aplicado “quando mais nenhum indivíduo de uma espécie é avistado após esforços apropriados. Nas últimas décadas, a designação de ‘extinto’ usualmente segue os critérios da IUCN [União Internacional para a Conservação da Natureza], que são conservadores e provavelmente subestimam espécies funcionalmente extintas. A extinção moderna é também subestimada porque muitas espécies nunca foram descritas ou avaliadas.” (Barnosky et alli 2011:52)

envolve espécies cuja abundância varia de comum a rara.” (2017:E6090) Calcula-se, mesmo segundo uma análise conservadora, “que nada menos do que 50% do número de indivíduos animais que uma vez compartilharam a Terra conosco já se foram, assim como bilhões de populações.” (2017:E6090)

A consequência disso para uma série de relações ecológicas é catastrófica. Não há razões para esperar que seja menor o declínio de espécies e de populações entre os demais filos e reinos, mesmo em casos difíceis de avaliar em razão da precariedade dos dados. Ademais, os vertebrados participam da elaboração de uma série de relações que sustentam ecossistemas, com isso cada vez mais prejudicados. As interações da Terra com os seres vivos que abriga, tendo sido “formadas pela própria vida” (Ceballos et alli 2017:E6095), se veem seriamente comprometidas por esse evento de extinção, com “consequências negativas em cascata sobre o funcionamento dos ecossistemas e sobre serviços vitais ao sustento da civilização” (2017:E6089), visto que “são populações de organismos que primeiramente suprem os serviços de ecossistema tão cruciais para a humanidade em níveis local e regional.” (2017:E6090) Isso acarretaria à humanidade a perda de muitos “benefícios da biodiversidade” [*biodiversity benefits*], impedindo a manutenção de “serviços cruciais de ecossistema tais como polinização de culturas e purificação da água” (2015:3-4), além da destruição dos “belos, fascinantes e culturalmente importantes companheiros viventes da humanidade” (2015:3) – uma perda de biodiversidade que imporia ao mundo vivente um intervalo de milhares a milhões de anos para sua rediversificação.

A drástica eliminação das pressões ambientais em curso poderia ainda mitigar impactos dos efeitos em cascata dessas extinções, mas, dado que “a janela da oportunidade” estaria “rapidamente se fechando”, seriam necessários “esforços rápidos, grandemente intensificados” para a conservação de espécies ameaçadas, reduzindo os impactos de “perda de habitat, superexploração para ganho econômico, e mudança climática”, todos relacionados ao tamanho e ao crescimento da população humana, que “aumenta o consumo (especialmente entre os ricos), e a desigualdade econômica.” (Ceballos et alli 2015:4) De magnitude dificilmente concebível dentro da perspectiva da vida humana, o evento de extinção demandaria, para sua contenção, esforços urgentes nas próximas duas ou três décadas visando diminuir o tamanho e a distribuição da população humana. Todavia, dados indícios de danos a serem impingidos à biodiversidade nas próximas duas décadas, não é difícil concluir com “uma triste imagem do futuro da vida,

inclusive da vida humana” (2017:E6090): “A humanidade por fim pagará um preço muito alto pela dizimação do único conjunto [*assemblage*] de vida que conhecemos no universo.” (2017:E6095)

Aumentam as perdas que a humanidade tanto inflige como lamenta, em um fenômeno que, segundo Aldo Leopold, seria inédito: “Pois uma espécie lamentar a morte de outra é uma coisa nova sob o sol.” (Leopold 1949:110). Ele então se referia ao monumento, erguido em 1947 por membros da Sociedade de Ornitologia do Wisconsin, em memória dos extintos pombos-passageiros (*Ectopistes migratorius*), com os dizeres inscritos: *Essa espécie se extinguiu pela avareza e pela irreflexão do homem*. Uma das aves mais abundantes nas Américas até o século XIX, o pombo passageiro foi extinto em menos de cem anos em razão “da caça comercial descontrolada e da perda do habitat e suprimentos alimentares à medida que as florestas foram derrubadas para dar lugar às fazendas e cidades.” (Miller Jr 2007:204) Em 24 de março de 1900, “um menino de Ohio matou o último exemplar selvagem conhecido” (2007:204), mas foi no dia primeiro de setembro de 1914, no Zoológico que Cincinnati, que morreu Martha, a última sobrevivente entre os pombos-passageiros, quatro anos após a morte de George, seu companheiro. O monumento em sua homenagem, nas palavras de Leopold, “simboliza nosso pesar” (Leopold 1949:108), porquanto “nenhum homem vivo verá novamente a falange ondulante de aves vitoriosas, varrendo um caminho para a primavera através dos céus de março, afugentando o derrotado inverno de todos os bosques e pradarias do Wisconsin.” (1949:109) Trinta e cinco anos após sua extinção, a lembrança dos pássaros ainda persistia, segundo o autor, na memória de alguns homens e de algumas árvores. “Mas daqui uma década somente os mais velhos carvalhos lembrarão, e a longo prazo somente as colinas saberão.” (1949:109) Há de restar pombos nos livros e nos museus, – assim como o corpo de Martha, hoje em exibição no Museu Nacional de História Natural dos Estados Unidos, em Washington, D.C., – “mas estes são efígies e imagens, mortas a todas as penúrias e a todos os deleites.” (1949:109) Eles “não conhecem o ímpeto das estações; não sentem o beijo do sol, o açoite do vento e do clima. Eles vivem para sempre, mas sem realmente viverem.” (1949:109) Por isso o lamento humano em meio à dúvida de que talvez o conforto obtido pela aquisição de dispositivos industriais não compense a perda da glória que os pombos conferiam à primavera. “Talvez nós agora lamentemos porque não estamos seguros, em nossos corações, se lucramos com a troca.” (1949:109)

Curiosamente, contudo, Leopold enxerga nesse luto a evidência de uma

superioridade recém-adquirida pelos humanos – ou ao menos por alguns deles. “O Cro-Magnon que matou o último mamute só pensava em bifés. O caçador que atirou no último pombo só pensava em sua proeza. O marinheiro que golpeou o último arau não pensava em nada. Mas nós, que perdemos nossos pombos, lamentamos a perda.” (Leopold 1949:110) Os pombos – assim como as demais espécies não humanas e mesmo como a maioria dos humanos – só amavam as coisas presentes, as quais, para encontrar, só lhes era requerido “o céu aberto e a vontade de bater suas asas” (1949:112). Por isso eles jamais lamentariam nosso funeral. Mas, dentre os homens, há aqueles que se enlutem pelos pombos já perdidos, em um sentimento que evidencia “nossa superioridade sobre as bestas” (1949:110). Superioridade que não se faria ver nos “nos náilons do Sr. Dupont ou nas bombas do Sr. Vannevar Bush”, mas sim nessa nova capacidade de “amar aquilo que *foi*”, tal como na capacidade “de enxergar a América como história, de conceber o destino como um tornar-se, de sentir o aroma de uma noqueira através do calmo lapso das eras” – as quais nos exigiriam “somente o céu aberto e a vontade de bater nossas asas.” (1949:110-112)

“Mas o que o mundo perdeu não é o que as pessoas lamentam.” (Despret 2017:219) Quando Martha e George, que prolongavam a história dos pombos-passageiros, não quiseram ou não puderam continuá-la, o mundo perdeu uma perspectiva singular, como “uma parte do que o inventa e o mantém como mundo.” (Despret 2017:219) O que o mundo perdeu foi “o único, sensual, vivaz, quente, musical e colorido ponto de vista que os pombos-passageiros criaram nele e com ele.” (2017:220) Junto com George e Martha se extinguiu um modo através do qual o mundo vivia, pois “toda sensação de todo ser do mundo é um modo através do qual o mundo vive e sente a si próprio, e através do qual ele existe. E toda sensação de todo ser do mundo faz todos os seres do mundo se sentirem e se pensarem diferentemente.” (2017:220) O vento e o sol, junto aos quais os pombos-passageiros construíram seu mundo, ganharam com eles uma série de sentidos que sem eles se esvaíram, fazendo perecer o mundo cuja construção conectara esses pássaros ao sol e ao vento. Sem o mundo de sensações dos pombos-passageiros, o próprio mundo morreu, empobrecendo de sentido o vento em suas correntes e brisas, as ondas, os raios de luz e as árvores que, sob as aves, cintilavam e murmuravam. Perdeu em propósito “tudo da natureza que era obnubilado por sua passagem” (2017:220). A morte de Martha é uma morte do mundo.

“Quando um ser não mais existe, o mundo subitamente se estreita, e uma parte

da realidade colapsa. Cada vez que uma existência desaparece, é um pedaço do universo de sensações que se esvai.” (Despret 2017:220) Conforme Vinciane Despret, o mundo forma e é formado pelos pontos de vista que, situados e característicos, conjuntamente se constituem na construção de seus próprios mundos, no seu engajamento em relações produtoras de sentido, relações sensíveis. Proliferação inventiva de sentidos, “como disseram os grandes e bons filósofos, o universo inteiro pensa e sente a si mesmo, e cada ser importa no tecido de suas sensações.” (Despret 2017:219-220) Cada extinção de espécie é, assim, a desapareição de um modo de sentir, que, ausente, faz padecer e perder em sentido os mundos com os quais se conectava, tornando mais escassas as possibilidades de novas conexões e criações. “O mundo morre a cada ausência; o mundo se rompe de ausência.” (2017:219) Por isso, novos arranjos precisam ser inventados, para que novas sensações possam vir a compor um mundo mais rico e florescente, em meio a sucessivas mortes do mundo, quando diminuem drasticamente os meios para a invenção e é urgente que se logre criações e reconstruções.

Com frequência a perda dos “belos, fascinantes e culturalmente importantes companheiros viventes da humanidade” (Ceballos et alli 2015:3) revela uma flagrante dependência em relação aos ecossistemas, sem os quais se reduzem drasticamente benefícios de biodiversidade cruciais à manutenção da civilização, o que coloca difíceis questões relativas a uma rápida redução da população e do consumo, de modo a evitar uma “triste imagem do futuro da vida, inclusive da vida humana” (2017:E6090). Mas quais respostas são ainda possíveis quando, para além de uma humanidade que busca evitar perdas futuras, atentamos à extinção como uma perda do mundo, entendido como construção sempre presente de múltiplos arranjos que nos conectam a multidões de seres? O que ocorre, sob essa perspectiva, à própria concepção de humano? Que transformações advêm ao antropocentrismo kantiano e à sua história do desenvolvimento universal da moralidade, se pretendemos assim responder à complexidade das questões postas?

4.4. Capacidade de responder

Como desenvolver responsabilidade diante da complexidade de uma extinção que reduz em sentidos mundos conjuntamente formados pelo emaranhamento de seres distintos, o humano dentre eles? Concernida com essa questão, Donna Haraway fala em *response-ability*, o cultivo da capacidade de responder à devastação, de modo a ensinar continuidades em tempos de extermínio, fazendo florescerem o viver e o morrer bem “em

um planeta vulnerável que não está todavia morto” (Haraway 2016:117). Ao atentar para pressupostos contidos em discursos que despontam nos tempos de urgência ecológica que vivemos, a filósofa questiona a narrativa em torno ao *Anthropos*, aquela acerca de como seu desenvolvimento histórico atingira tamanha influência sobre os arranjos do ambiente, que terminara por desertificar seu próprio mundo, impondo-lhe a necessidade de criar maneiras de evitar sua iminente derrocada. Essa narrativa, conforme interpreta Haraway, produz o desespero que afirma ou que já não restam saídas diante da iminência da catástrofe – está feito, não há mais o que evitar! – ou que é preciso se fiar na esperança de que uma salvação advinda de Deus ou da tecnologia conceda uma redenção final para a epopeia do humano. Alternativamente, Donna Haraway nos convida a tecer narrativas que nos coloquem a conviver com o problema [*staying with the trouble*], menos preocupados em evitar um futuro iminente, mas, ao contrário, “aprendendo a estar verdadeiramente presentes” (2016:1). Conviver com o problema é lidar com suas várias faces, reconhecer o enredamento da extinção ecológica “em miríades de configurações inacabadas de lugares, tempos, matérias [*matters*], sentidos [*meanings*]” (2016:1). É preciso se conectar aos emaranhamentos multiespecíficos em que os seres conjuntamente constroem os mundos que habitam, cultivando, junto a muitos humanos e outros que humanos, o cuidado da *response-ability*, o cuidado de responder à extinção com engajamentos simpoiéticos que possam produzir novas capacidades, novos sujeitos, novos mundos: “A tarefa é nos tornarmos capazes uns com os outros em todos os nossos presunçosos [*bumptious*] tipos de resposta” (2016:1). Logra-se dessa maneira a criação de outras histórias, não apenas sobre devastação, mas também sobre mundificação multiespecífica a recuperar quietudes, “possibilidades de recuperação parcial e de prosseguimento conjunto [*getting on together*].” (2016:10) Sob essa perspectiva, se redefinem as distinções entre humano e não humano, todos os seres imersos em relações, nas quais, como meios e fins, produzem conjuntamente mundo – mundo no qual o humano não tem centralidade, encontrando-se imiscuído aos seres subterrâneos na construção de continuidades que permitam o viver e o morrer bem, a serem continua e arriscadamente inventados.

Donna Haraway se importa com narrativas: “Histórias [*stories*] são essenciais, mas nunca são 'meras' histórias.” (Haraway 2016:128) Histórias constituem e destituem mundos, conforme interpreta Juliana Fausto:

“Advindas de uma miríade de lugares diferentes, como mitos, artes, ciências naturais e humanas, filosofia e outros, elas [as histórias] efetivamente

compõem processos de mundificação. A história de como a Prometeu e Epimeteu foi dada a tarefa de distribuir qualidades aos animais, o que eles fizeram com uma prodigalidade tal que não sobrou nada para o homem, levando Prometeu a roubar as artes e o fogo dos deuses para presentear-lo aos homens; a história de como só (alguns) homens possuem alma; de como alguns homens são mais propriamente humanos que outros; de como os homens são superiores às mulheres; de como certos deuses e mundos são mais reais que outros; de como a natureza é muda e mero recurso; e todas as histórias da humanidade excepcional em suas variações de animal universal, povo exclusivo ou eleito, única espécie a possuir discurso, política, história, ferramentas e até mãos são todos modos de constituir (e destituir) mundos. Elas são, finalmente, parte da história que culmina no Antropoceno.” (Fausto 2017:251)

A própria história kantiana, construída por apelo, dentre outras, às narrativas bíblicas de *Gênesis* e do *Apocalipse*, se volta ela mesma à proposição de um mundo, no qual a Providência conduz os seres humanos ao desenvolvimento das disposições morais em uma sociedade em que a ação livre de todos sistematicamente produziria a felicidade universal, terrenamente realizando sob a forma de um Estado cosmopolita a ideia de um reino de Deus. Trata-se em primeiro lugar de uma história a ser construída, uma história que contamos para que se efetive. Isso porque sem ela o ideal de um mundo moral em Terra, em que os humanos universalmente acederiam à sua humanidade própria, inspiraria apenas descrença. Essa História, com conotações universais, impõe um sentido à humanidade tomada como espécie, de modo a conferir valor à existência ética humana, à sua dignidade exclusiva, por apelo à confiança em uma Providência que justifique as barbáries e catástrofes do percurso. As histórias, “se não formos cuidadosos”, “podem indicar também que não há nada fora dessa nova história, que não há outros modos de estar no mundo e co-constituí-lo.” (Fausto 2017:251) Se não atentarmos a outras histórias, algumas “podem até fazer crer que o destino do homem (e do planeta) foi traçado em sua origem” (2017:251) e que o conduz inexoravelmente seja, em certos casos, à sua destruição final ou, em outros, a uma salvação transcendente.

Mas contar histórias pode ser também uma maneira de romper com essa presunção de sentido ou verdade únicos, como no conto *A quinta história*, de Clarice Lispector, em que nos aproximamos de uma única história justamente ao desdobrá-la em várias outras. “Embora uma única, seriam mil e uma, se mil e uma noites me dessem.” (Lispector 2016:335) A primeira delas é sobre como a narradora, queixando-se de baratas, aprendera uma técnica para matá-las – uma mistura de açúcar e gesso que, por ela testada, se mostrou eficaz em esturricar-lhes “o de-dentro” (2016:335). A segunda é a história de como, ultrajada pela presença, invisível durante o dia, desse “mal secreto que roía casa tão tranquila”, a narradora, “em nosso nome” (2016:335), regozijara-se ao assassinar as

baratas. “Agora eu só queria gelidamente uma coisa: matar cada barata que existe. Baratas sobem pelos canos enquanto a gente, cansada, sonha.” (2016:336) Na terceira história, ao descobrir madrugada adentro as “dezenas de estátuas” das baratas “que haviam endurecido de dentro para fora” (2016:336), a narradora é assaltada pelas histórias ocultas desse mundo já enrijecido:

“Algumas de barriga para cima. Outras no meio de um gesto que não se completaria jamais. Na boca de umas um pouco da comida branca. Sou a primeira testemunha do alvorecer em Pompeia. Sei como foi esta última noite, sei da orgia no escuro. Em algumas o gesto terá endurecido tão lentamente como num processo vital, e elas, com movimentos cada vez mais penosos, terão sofregamente intensificado as alegrias da noite, tentando fugir de dentro de si mesmas. Até que de pedra se tornam, em espanto de inocência, e com tal, tal olhar de censura magoada. Outras – subitamente assaltadas pelo próprio âmagô, sem nem sequer ter tido a intuição de um molde interno que se petrificava! – essas de súbito se cristalizam, assim como a palavra é cortada da boca: eu te... Elas que, usando o nome de amor em vão, na noite de verão cantavam. Então aquela ali, a de antena marrom suja de branco, terá adivinhado tarde demais que se mumificara exatamente por não ter sabido usar as coisas com a graça gratuita do em vão: ‘é que olhei demais para dentro de mim! é que olhei demais para dentro de...’ – de minha fria altura de gente olho a derrocada de um mundo.” (Lispector 2016:336-337)

Essa história poderia ter muitos nomes, porquanto, sendo uma só, relaciona várias – “verdadeiras, porque nenhuma delas mente a outra” (2016:335). Contudo, se as narrativas secretas das baratas e do rancoroso regozijo com o qual lhes exterminara a narradora não desmentem a história da qual se partiu – “Assim fiz. Morreram.” (2016:335) –, por certo a impregnam com sua pegajosa efetividade. Assim que, na quarta história, a narradora, ao fitar os cadáveres enrijecidos, é posta ela mesma em suspenso pelo entrecruzamento de suas histórias. Estremecida pelo “aviso do gesso que seca: o vício de viver que rebentaria meu molde interno” (2016:337) e requisitada, consciente da renovada população a subir pelos canos a cada noite, a decidir se repetiria ou não diariamente o rito de transformar mundos em “estátuas que minha noite suada erguia” (2016:337), a escolha da narradora se torna, em presença das baratas, a de assumir ou recusar uma “vida dupla de feiticeira” (2016:337): “Áspero instante de escolha entre caminhos que, pensava eu, se dizem adeus, e certa de que qualquer escolha seria a do sacrifício: eu ou minha alma. Escolhi. E hoje ostento secretamente no coração uma placa de virtude: ‘Esta casa foi dedetizada.’” (2016:337) Se a história não é outra, por certo não continua a mesma, seguindo, tal como a narradora, impregnada pelo seu encontro com as histórias noturnas e tubulares das baratas que doravante irrevogavelmente lhe pertencem.

Como na epígrafe deste capítulo, extraída do conto *Os desastres de Sofia*, o que nos consterna é “que um tapete é feito de tantos fios que não posso me resignar a seguir

um fio só; meu enredamento vem de que uma história é feita de muitas histórias.” (Lispector 216:262) As histórias proliferam a cada história, do que resulta também a necessidade de ter cuidado, de modo que nossas palavras não nos cristalizem naquilo que de antemão já foi dito. As palavras que se utiliza aderem ao que se diz e a quem diz; elas “me antecedem e ultrapassam, elas me tentam e me modificam” (2016:262). As histórias – aquelas que contamos, as que continuamos, assim como muitas por nós abandonadas – ajudam a construir as histórias em prosseguimento. Mas “nem todas posso contar” (2016:262) e, por isso, é preciso cautela e cuidado com as histórias que se conta e o mundo que produzem, pois “uma palavra mais verdadeira poderia de eco em eco fazer desabar pelo despenhadeiro as minhas altas geleiras.” (2016:262-263)

Em tempos de devastação, talvez hoje mais do que nunca, “importa quais histórias fazem mundos, quais mundos fazem histórias.” (Haraway 2016:12) Por isso Donna Haraway se embrenha em histórias subterrâneas – histórias como essas do conto de Clarice Lispector, que sobem pelos canos em meio ao sono da gente cansada. Mas o faz em busca de histórias de continuidade, já que resta sempre possível que sejam contadas outras histórias, das quais carecemos em meio ao extermínio. “Estes são os tempos em que precisamos pensar; estes são os tempos de urgências que necessitam de histórias.” (2016:37) A história da Terra tem sido frequentemente contada segundo a imagem autopoietica do *Anthropos*, com suas armas, palavras e instrumentos, uma trágica narrativa “com um único real ator, único formador de mundo, o herói” (2016:39), em relação ao qual todos os outros são cenário, recurso ou obstáculo. “Eles não importam; seu trabalho é estar no caminho, ser ultrapassados, ser a estrada, o conduto, mas não o viajante, não o criador [*begetter*].” (2016:118) Haraway aposta em histórias que colem e carreguem a vida adiante; histórias outras que a do *Anthropos* criador de mundo. “É difícil contar uma boa história com tal mau ator. Maus atores precisam de uma história, mas não da história toda.” (2016:49) Por isso a autora se conecta às narrativas de múltiplos seres da terra, narrativas nas quais o humano também se infiltra, mas das quais não é o centro. “A ordem é retraçada: seres humanos são com e da terra, e as forças bióticas e abióticas dessa terra são a história principal.” (2016:55) Não a narrativa das armas, das palavras e das ferramentas do homem, mas das mochilas, sacolas, sacos, cabaças, conchas. Das coisas côncavas e vazias. Elementos que, embora ínfimos, se disseminam pelas histórias, carregando-as adiante. “A leve curva da concha que retém apenas um pouco de água, apenas algumas sementes para dar e receber, sugere histórias

de devir-com [*becoming-with*], de indução recíproca, de espécies companheiras cuja tarefa de viver e morrer não deve encerrar a contação de histórias, a mundificação [*worlding*].” (Haraway 2016:118-119)⁷ Outras narrativas são necessárias, para que nos conectemos às histórias de múltiplos agentes subterrâneos, de modo a ensejar prosseguimentos.

A narrativa do Antropoceno sugere justamente essa epopeia do humano formador de mundo, que, desta vez, desertificaria seu próprio ambiente ao ocasionar uma destruição sistemática dos ecossistemas, em razão dos impactos iniciados com o marco tecnológico da invenção do motor a vapor, na primeira Revolução Industrial. É a história do homem empenhado na queima de cada caloria de combustíveis fósseis, engendrando ele próprio a criação do maior número possível de fósseis, de modo que esse “Burning Man” (Haraway 2016:46) do Antropoceno se encontrará incrustado nas rochas e solos de um futuro em que ele muito possivelmente não caberá. Essa narrativa imputa a um único ator – o humano formador de mundo, o *Anthropos* universalmente compreendido, – a extinção em curso, em razão de sua maldade e/ou de sua decadência. Nas palavras da filósofa:

“A história da Espécie Humana [*Species Man*] como o agente do Antropoceno é uma reprise quase cômica da grande Aventura fálica humanizante e modernizante, onde o homem, feito à imagem de um deus evanescido, adquire superpoderes em sua ascense sagrado-secolar, somente para terminar em trágica detumescência, mais uma vez.” (Haraway 2016:47)

Essa história sugere duas respostas possíveis. A primeira é um conformismo desesperado, a sensação de nada haver a ser feito diante da destrutividade do homem, cuja perfídia intrínseca o leva fatalmente ao colapso quando desenvolve meios tecnológicos para tanto. A segunda é a crença de que uma salvação advinda das alturas, seja um Deus celeste ou novos avanços tecnológicos, impedirá que a humanidade seja por si própria eliminada ou, ao menos, privada de benefícios ecológicos cruciais. Trata-se, por isso, de um discurso que não abre espaço para que se conviva com o problema, para que se compreenda sua complexidade e a variedade de seus agentes, – diversamente humanos e outros que humanos, – que, com os mais diversos tipos de participação, conjuntamente elaboram, em contextos localizados, a situação atual. Aceitando uma derrota inevitável ou esperando uma solução astral que contenha a concretização da catástrofe, essa narrativa impede que nos engajemos, em vários níveis, com os muitos mundos que a duras

⁷ Sigo Juliana Fausto (2017) na tradução de *worlding* por *mundificação*.

penas florescem no emaranhamento multiespecífico. Ela encobre a agência sempre presente de não humanidades e dissolve a diversidade das várias humanidades, afastando-nos de passados, presentes e futuros, que, compondo outras narrativas, podem mobilizar maneiras outras de responder. O Antropoceno corre o risco de apagar muitas outras histórias, silenciar muitos mundos, nos tirando a capacidade de imaginá-los ou de nos importarmos com eles, “tanto aqueles que existem precariamente agora (incluindo aqueles chamados selvagens [*wilderness*], ao longo de toda a história contaminada do termo no colonialismo racista) quanto aqueles que precisamos trazer à existência [*to bring into being*] em aliança com outros seres [*critters*], por uma recuperação ainda possível de passados, presentes e futuros.” (Haraway 2016:50) É uma história que nos retira a capacidade de lidar com a catástrofe de modo a conjuntamente criar mundos dos quais o próprio mundo carece em tempos de extermínio, genocídio e destruição. Por induzir respostas que eliminam as possibilidades de continuidade, essa narrativa opera, pois, uma *dupla morte*, “o assassinio da continuidade e a demolição de gerações.” (Haraway 2016:214) Mas é urgente, com toda a dificuldade que isso implica, abrir espaço para outras histórias, em que se embrenham humanidades múltiplas e não humanidades – histórias de múltiplo engajamento e desenvolvimento de capacidades na construção de presentes que permitam a recuperação e o florescimento de refúgios em meio à devastação. Precisamos abrir espaço para histórias subterrâneas, que, sempre presentes na continuidade das narrativas, recolhem e carregam o que de mais variado há, retirando do *Anthropos* a pretensão de excepcionalidade astral para devolvê-lo à convivência terrena e multiespecífica.

Não sem razão, conforme argumentam Lewis e Maslin, o Antropoceno produz grande inquietação em torno à sua formalização e datação, com “propostas variando desde antes do fim da última glaciação até a década de 1960.” (Lewis & Maslin 2015:171) Trata-se de um caso em que, “diferente de outras designações de unidade de tempo geológico, definições provavelmente terão efeitos além da geologia” (2015:171), o que faz com que sua formalização de certa forma “transforme cientistas em árbitros [...] da relação humano-ambiente” (2015:171), cujas decisões repercutem além do seio de uma comunidade acadêmica. A questão é que os possíveis critérios para a definição formal do Antropoceno conduzem a compreensões diferentes de sua realidade, pondo cada um em destaque determinados acontecimentos e referenciais em detrimento de outros – ensejando, com isso, maneiras distintas de nos endereçarmos politicamente aos

acontecimentos:

“Por exemplo, definir uma data antiga para seu início pode, em termos políticos, ‘normalizar’ a mudança ambiental global. Enquanto isso, o estabelecimento de uma data posterior, relacionada à Revolução Industrial, pode, por exemplo, ser usada para endereçar responsabilidade histórica pela emissão de dióxido de carbono a países e regiões particulares durante a era industrial.” (Lewis & Maslin 2015:171)

Publicado antes do relatório do Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno que recomendou como GSSP os registros de detonações termonucleares ocorridas em 1952 ou em 1954, o artigo de Lewis & Maslin se punha de acordo com a consideração dos radionuclídeos residuais datados da Grande Aceleração como um possível GSSP adequado, embora sugerisse outro marcador primário (um pico nas concentrações globais de ^{14}C , registrado em 1964). A maior vantagem decorrente dessa adoção seria, em seu parecer, a maneira como esse referencial primário articularia “a ampla variedade de impactos humanos” (Lewis & Maslin 2015:177) registrados no período – “quase todos os registros estratigráficos hoje, bem como nas décadas recentes, possuem algum marcador de atividade humana.” (2015:177) Em contrapartida, os autores argumentavam que, ainda que os registros de radionuclídeos forneçam um bom marcador de atividade humana em escala global, eles expressam uma mudança no sistema Terra que, não obstante generalizada, é comparativamente pequena. Embora “explosões nucleares tenham a capacidade de fundamentalmente transformar muitos aspectos do funcionamento da Terra, até o momento não o fizeram, de modo que os radionuclídeos fornecem um bom marcador GSSP, mas não um evento de transformação planetária.” (2015:177)

Alternativamente, eles então apresentavam pela primeira vez, sob a alcunha de *Orbis spike*, outro possível GSSP: a “colisão do Velho com o Novo mundo” (Lewis & Maslin 2015:174). A chegada dos Europeus à América, em 1492, resultou na mistura transcontinental de “biotas previamente separadas” (2015:174), da qual provêm bons marcadores estratigráficos, e em um rápido declínio da população, devido à sua “exposição a doenças trazidas pelos europeus, além de guerra, escravidão e fome” (2015:175) – o que, acarretando uma diminuição em emissões e propiciando a regeneração de grandes porções de floresta, teve por consequência uma queda nas concentrações de CO_2 atmosférico, até seu ponto mais baixo em 1610, sugerido então por Lewis & Maslin como marcador primário. Segundo eles, essa datação, fixada 150 anos antes da Revolução Industrial, conectaria a esta última toda a história da exploração das Américas, posta então em relevo em sua importância tanto geológica quanto histórica.

Dai a necessidade, na escolha entre os candidatos a GSSP, de se atentar aos seus possíveis impactos sobre a consciência política e ecológica das ações humanas:

“A escolha de 1610 ou de 1964 como o início do Antropoceno provavelmente afetaria a percepção das ações humanas sobre o ambiente. O *Orbis spike* implica que colonialismo, comércio global e carvão deram origem ao Antropoceno. De uma maneira geral, isso põe em evidência preocupações sociais, particularmente as desiguais relações de poder entre grupos de pessoas, o crescimento econômico, os impactos do comércio globalizado, e a nossa atual confiança em combustíveis fósseis. Os efeitos decorrentes da chegada dos europeus nas Américas também colocam em evidência um exemplo duradouro e em larga escala de ações humanas desencadeando processos difíceis de prever ou manejar. A escolha do *bomb spike* conta uma história de um desenvolvimento tecnológico de elite que produz uma ameaça de destruição planetária. O duradouro avanço de uma tecnologia desenvolvida para matar pessoas, de lanças a armas nucleares, evidencia o problema mais geral das ‘armadilhas do progresso’. Inversamente, o Tratado de Interdição Parcial de Ensaios Nucleares, de 1963, e posteriores acordos põem em evidência a habilidade dos povos de coletivamente e com sucesso manejar uma ameaça maior aos humanos e ao ambiente. O evento ou data escolhido como o início do Antropoceno afetará as histórias que as pessoas constroem acerca do corrente desenvolvimento das sociedades humanas.” (Lewis & Maslin 2015:177-178)

Donna Haraway se posiciona em favor de uma vinculação da crise ecológica em curso com os séculos XVI e XVII e todas as transformações bióticas relacionadas à pilhagem das Américas e ao genocídio, à realocação e à escravidão de povos indígenas, humanos e outros que humanos. Entretanto, por isso mesmo Haraway sugere uma outra figura, que não a do Antropoceno, como mais interessante para pensar: o Capitaloceno. O conceito do Capitaloceno foi desenvolvido simultaneamente por Donna Haraway e Jason Moore, embora o termo já houvesse sido utilizado antes disso. A necessidade de uma outra figura que não a do Antropoceno proviria do fato deste último operar com base naquilo que Moore denomina *aritmética verde* (Moore 2016:4): a tendência em ecologia, fundada na dicotomia moderna Natureza/Sociedade, de compreender a crise ecológica como resultado inevitável da adição das ações humanas por sobre a natureza. Por isso, o Antropoceno estaria atrelado a um discurso sobre uma humanidade que, em seu desenvolvimento, colide com a natureza, descobrindo-se ela mesma ameaçada por suas ações. Mas essa separação entre natureza e sociedade aparece ela mesma, no diagnóstico de Moore, como “diretamente implicada na colossal violência, na desigualdade e na opressão do mundo moderno” (2016:2). Sendo uma das causas do problema, ela não seria capaz de lhe endereçar respostas adequadas: “O tipo de pensamento que criou a turbulência global de hoje pouco provavelmente nos ajudará a resolvê-la.” (2016:1) Por isso o Antropoceno, embora levante muitas questões fundamentais, seria ele mesmo incapaz de adequadamente respondê-las: “Questões sobre capitalismo, poder e classe,

antropocentrismo, enquadramentos dualistas de ‘natureza’ e ‘sociedade’, e o papel dos estados e impérios – todas são frequentemente agrupadas pela perspectiva dominante do Antropoceno.” (2016:5) Daí a necessidade de novas figuras, como a do Capitaloceno, que pretende conectar a crise ecológica ao capitalismo. Este, contudo, considerado menos como um “sistema econômico e social” do que “como uma maneira de organizar a natureza – como uma ecologia-mundo [*world-ecology*] capitalista, situada e multiespecífica.” (2016:6)

Conforme interpreta Donna Haraway, o Capitaloceno é uma figura mais interessante para pensar do que o Antropoceno, por se referir não a um ato de espécie. A responsabilidade é distribuída em redes de acontecimentos situados, antes que atribuída à maldade, intrínseca ou degenerada, da espécie humana. Não se trata de culpar a humanidade decaída ou a destrutividade da tecnologia, mas de reconhecer um conjunto de práticas cujo desenvolvimento é localizado, o que permite que se visualize os diferentes tipos de participação e responsabilidade no atual evento. O Capitaloceno é, por isso, uma história capaz de dar voz a outras histórias. Alheio ao determinismo tecnológico, ele não enxerga na Revolução Industrial e no motor a vapor os desencadeadores da derrocada do *Anthropos*. Considera-os acontecimentos sem dúvida decisivos, mas conectados a uma devastação que retorna no tempo. Também os humanos aparecem como atores de incontestável importância, mas com vinculações distintas à história e conjugados a vários outros atores que, em conjunto, põem em curso as transformações em jogo, sem apelo à “perfidia do *Anthropos*, da Espécie Humana, ou do Homem Dominador [*Man the Hunter*].” (Haraway 2016:48) Para além de um conceito universal de espécie, o Capitaloceno conecta múltiplos atores particulares, humanidades distintas, não humanidades, seres vivos ou não. Passados, presentes e futuros – situados, não obstante difusos e disseminados. Todos em jogo, com atuações distintas e diversas, na elaboração da corrente situação – da extinção, da devastação e do genocídio, mas também das possíveis recuperações. Nas palavras da filósofa:

“O *anthropos* – o que é isso? Todos os *Homo sapiens sapiens*? Toda a humanidade [*mankind*]? Ora, *quem exatamente*? A humanidade consumidora de combustíveis fósseis é a primeira resposta curta a isso. A humanidade industrial, contudo, ainda é um tipo de ser-espécie; ela não se refere a toda a humanidade industrial, mas especificamente às formações de capital global e de socialismos de Estado globais. Uma boa parte disso são as redes de troca, as redes de finanças, as práticas de extração, a criação de riquezas, e as (más) distribuições em relação tanto a pessoas quanto a outros seres. Isso seria provavelmente melhor nomeado como Capitaloceno, se se quer uma só palavra. Os eventos de extinção em massa se relacionam à utilização [*resourcing*] da terra para a produção de *commodities*, à utilização de tudo

sobre a terra, mais certamente incluindo pessoas, e tudo que vive e rasteja e morre e tudo que está nas rochas e sob as rochas. Vivemos na terceira grande era do carbono, na qual estamos testemunhando a extração da última caloria possível de carbono do solo profundo pelas tecnologias mais destrutivas imagináveis, das quais o *fracking* é somente a ponta do *iceberg* (a derreter). Veja o que ocorre no Ártico à medida que o gelo marítimo derrete e as nações alinham suas navas de guerra e mineração para a extração da última caloria de combustíveis baseados em carbono dos oceanos do norte. O nome Antropoceno perde isso tudo; como se se tratasse de um ato de espécie. Ora, não se trata de um ato de espécie. Então, se eu tivesse que escolher uma única palavra eu chamaria de Capitaloceno.” (Haraway; Kenney 2015:259)

O discurso do Capitaloceno por certo pode se prestar ao mesmo papel que o do Antropoceno, caso ensaie um novo grande ator que relegue tudo o mais à condição de cenário. “As histórias tanto do Antropoceno quanto do Capitaloceno estão constantemente perto de se tornarem grandes demais [*much Too Big*].” (Haraway 2016:50) Não obstante, o Capitaloceno é uma história capaz de apontar “as histórias sistêmicas de metabolismos ligados, articulações e coproduções (escolha sua metáfora) de economias e ecologias, de histórias e seres humanos e não humanos” (2016:49). É uma narrativa que carrega consigo a vantagem de, tendo sido relacionalmente construída por variados tipos de agências localizadas, prescindir da referência a “um secular *anthropos* divinal, uma lei da história, a máquina ela mesma, ou um demônio chamado Modernidade” (2016:50), mantendo aberta a possibilidade de sua desconstrução relacional, sua decomposição em histórias mais vivazes, “que sejam grandes o suficiente para reunir as complexidades e manter as bordas abertas e ávidas por conexões surpreendentes, novas e antigas.” (2016:101)

“Pensar precisamos; precisamos pensar. Isso significa, simplesmente, que *precisamos* mudar a história; a história *precisa* mudar.” (Haraway 2016:40) Daí a necessidade de produção de novas histórias, histórias de aliança e de cuidado, que, diante da extinção como morte do mundo, permitam a continuidade do mundo como construção multiespecífica – “importa quais histórias nós contamos para contar outras histórias junto” (2016:12). É preciso herdar a devastação e a extinção, mas também histórias que permitam reconstruir outras narrativas e recuperar quietudes nos “tempos de combustão e extração chamados de Antropoceno e Capitaloceno” (2016:90), decompondo-os na pilha lamacenta de um enredamento multiespecífico que permita uma recriação ainda possível de refúgios para o número cada vez maior de refugiados humanos e não humanos na Terra. Em lugar da história do humano autopoietico formador de mundo, Donna Haraway procura histórias de construção conjunta, *simpoiética*. O viver junto, a simbiose, é anterior aos indivíduos, que conjuntamente se produzem. “Nada produz a si mesmo;

nada é realmente autopoietico ou auto-organizante.” (Haraway 2016:58) Haraway busca na biologia uma interpenetração simbiótica em que os agentes são reciprocamente constituídos pelas suas relações, cativos de uma construção conjunta de suas próprias vidas, sua devoração e mútua coprodução. Os seres vivos, sob essa perspectiva, não são organismos autônomos que buscam travar com seu ambiente relações visando benefícios. A perseveração da vida ocorre sempre desde emaranhamentos relacionais quase-coletivos, em que todos os agentes, em sua quase-individual relacionalidade, recíproca e coletivamente se produzem, simpoieticamente. Com isso, não se pensa o mundo como um conjunto de seres com qualidades pré-estabelecidas entrando em contato através de seu encontro, mas mundo como profusão de encontros em que os seres conjuntamente se constroem, desenvolvendo capacidades. “Os parceiros não precedem os nós” (2016:12) É isso que mantém aberta a possibilidade de que, em um encontro, algo de novo, interessante e surpreendente surja, como resultado do cultivo que permita ao outro ser interessante, que torne um ao outro capazes.

Retomando o conceito de Vinciane Despret, Haraway se refere ao *devir-com* justamente como parceria que torna seus agentes reciprocamente capazes. *Devir-com* é aceitar tornar-se outro na interação com aquilo que o outro sugere, de modo a aumentar as capacidades dos envolvidos, coproduzindo o que ainda não há. Trata-se de habitar “um mundo de proposições não disponíveis previamente” (Haraway 2016:128), colocando questões que possibilitem respostas surpreendentes, propondo em conjunto algo que não pode ser antecipado, de modo a possibilitar a invenção, com todos os riscos que ela implica. É como a brincadeira, que, sem o compromisso com o meramente funcional, abre espaço para o ficcional, para a proposição de novos sentidos até então inexistentes. “A brincadeira constrói futuros possíveis de presentes alegres mas perigosos [...]. Ela consiste em arriscar um com o outro, não em proibição.” (Haraway; Kenney 2015:60) Engajar-se em relações que produzam novos engajamentos, capacidades e perspectivas é uma prática de mundificação, um acréscimo de subjetividade, uma expansão de mundo que opera por adição, não por subtração. Em tempos de extermínio como morte do mundo, isso é conviver com o problema, logrando possíveis reflorescimentos em que as interações produzam aquilo que não havia, inventando pessoas em novos sentidos, não definidos previamente, para além da distinção entre humanidade e não humanidade. É o avesso da ética kantiana, que previamente delimita quem são e quem devem ser as pessoas. Kant busca silenciar a produção do novo, comprometido com a realização de um

ideal abstrato que exclui de saída modos outros de existência. Restringindo o mundo ético a uma concepção de humano a ser universalmente construída, ele fecha as portas para a invenção coletiva de novos sentidos de ser pessoa. Daí a urgência em lograr outras vias, para que pessoas sejam criadas nas mais inesperadas maneiras, – não como entidades fixas e definidas, mas como agentes de um possível florescimento recíproco de capacidades, – abrindo frestas e infiltrações na distinção kantiana entre pessoas e coisas.

Essa invenção do novo não exclui a conexão a passados e presentes; pelo contrário. Estar verdadeiramente presente é sim habitar um tempo de começos e continuidades, mas repleto de heranças e lembranças, para que se possa nutrir aquilo que pode ainda vir a ser. Herança não tem aqui o sentido de lealdade a um passado, mas de cultivar presentes a partir das histórias em que desde já nos situamos. Carecemos da humildade de não começar do nada, mas de criativamente continuar histórias e obrigações que nos são transmitidas, com a consciência de que nada precisava ser como é, assim como nada precisa necessariamente vir a ser. Herdar é conviver com o problema desde sua construção relacional em miríades de agentes com os mais distintos tipos de participação, para que possamos disseminar essas histórias adiante, numa retransmissão de mundo que permita invenções. Herança é também *luto* por aqueles que, tendo já sido extintos, ecoam como memória, lamento que, diferentemente do que propunha Leopold, não se configura como traço da excepcionalidade humana, disseminando-se, ao contrário, onde quer que haja perdas. Esse luto por vezes precede a morte, como no caso da orquídea cuja flor é o retrato – sua lembrança e interpretação – da genitália da fêmea de sua já extinta abelha polinizadora, seu modo de coletar e carregar adiante uma ausência que a encaminha a uma morte inevitável.⁸ Mas o luto, como prática de *afligir-se-com* [*grieve-with*], pode também gerar novas relações para a continuidade do viver e do morrer bem, tornando a lida com a perda uma perseverança em seguir adiante. “A prática das artes da memória envolve todos os seres terrenos [*terran critters*]. Isso precisa ser parte de qualquer possibilidade de ressurgência!” (Haraway 2016:69) O luto genuíno [*genuine mourning*] nos faz conscientes de nossas relações de dependência e coprodução com os mais variados seres que, em sua especificidade situada, vão sendo arrastados à extinção. Com isso, ele possibilita a ação prática responsiva, “o tipo de ressurgência que possa encarar o originário, repetindo traumas da história sem negação e sem cinismo ou

⁸ Donna Haraway reproduz e comenta o cartum “Bee Orchid”, de Randal Munroe (Munroe apud Haraway 2016:69-70), disponível também no *website* do autor: <https://xkcd.com/1259/> (Acesso em 07-04-2019).

desespero.” (2016:97). Precisamos aprender a “viver com fantasmas” (2016:39), herdar e carregar lembranças, transmitindo adiante histórias de emaranhamento e invenção: “Eu me lembrarei de sua abelha, Orquídea. Eu me lembrarei de você.” (Munroe apud Haraway 2016:70)

Conviver com o problema, por conseguinte, é complexificá-lo, seguindo os múltiplos fios de seu enredamento. É causar confusão [*make trouble*], no intuito de desestabilizar nossas narrativas, abrindo nelas espaço para as múltiplas histórias subterrâneas postas em questão pelo atual evento de extinção, para que possamos “agitar resposta potente a eventos devastadores, tanto quanto acalmar águas bravias e reconstruir lugares quietos.” (Haraway 2016:1) Conectando-nos às histórias – passadas, presentes e ainda possíveis – de mundificação conjunta, talvez possamos

“[...] de algum modo fazer a retransmissão, herdar o problema, e reinventar as condições para o florescimento multiespecífico, não apenas em um tempo de incessantes guerras humanas e genocídios, mas em um tempo de extinções em massa e genocídios multiespecíficos que arrasta povos e seres a um vórtex.” (Haraway 2016:130)

Precisamos nos vincular a histórias que, construídas em aliança multiespecífica, carreguem a vida adiante. “Boas histórias buscam passados que sustentem espessos presentes para manter a história em andamento para aqueles que vêm depois.” (Haraway 2016:125) A destruição em curso exige que respondamos tecendo narrativas junto à miríade de seres aos quais somos atados, de modo a decompor a História da derrocada do *Anthropos* em histórias que permitam brotar a continuidade e a retransmissão do viver e o morrer bem. “Eu proponho um nome para um outro lugar e tempo [*for an elsewhere and elsewhen*] que foi, ainda é, e poderia ainda ser: o Chthuluceno.” (2016:31) O nome Chthuluceno, cheio de tentáculos explorados pela filósofa, faz referência aos seres e poderes ctônicos, que, difusos pela humusidade de toda a Terra, se furtam à narrativa do *Anthropos* à imagem e semelhança de Deus ou de um panteão celeste. São aqueles “indígenas à terra em miríades de linguagens e histórias”, “aqueles agora submersos e esmagados nos túneis, cavernas, sobras, bordas, e fendas de águas, ares, e terras danificados.” (2016:71) O Chthuluceno é essa outra história que precisa ser nutrida, fato que carece de cuidado, para que possa “coletar o lixo do Antropoceno, o exterminismo do Capitaloceno, e fazer uma pilha de decomposição muito mais quente para passados, presentes e futuros ainda possíveis.” (2016:57).

Com isso, o objetivo da filósofa não é negar os fatores antrópicos envolvidos na destruição planetária em curso. Ela tampouco descarta simplesmente o nome

Antropoceno, sua popularidade e os sentidos que ele aventa. A devastação e o extermínio do Antropoceno e do Capitaloceno são fatos. Mas é preciso que se cultive o *fato*, que se tenha cuidado com aquilo que, tendo sido feito, pode ser desfeito em outra história, a ser continuamente produzida. Fatos “podem ser desestabilizados”: “Alguns de nossos fatos necessitam de proteção, nutrição e cuidado; outros fatos deveriam ser desfeitos. Mas fatos não abandonam, e não deveriam abandonar, a zona do cuidado.” (Haraway; Kenney 2015:266) Já durante o Holoceno houve interações antrópicas com influência sobre a formação climática do planeta, tais como queimadas, desflorestamento e abertura de clareiras para a agricultura, sem que no entanto isso estabelecesse novas condições ambientais globais. No Antropoceno, em contrapartida, as modificações teriam se tornado macrossistemáticas, com expressões na sedimentação física, no aquecimento global decorrente das emissões de carbono, na mudança biótica, nas alterações na temperatura, na acidificação e na elevação do nível dos oceanos, etc. (Zalasiewicz et alli 2008) Como afirma Donna Haraway: “Mudança na terra não é o problema; taxas e distribuições da mudança é que são o problema.” (Haraway 2016:73) O Holoceno, com “com a maior diversidade biológica na história da Terra” (Ceballos et alli 2017:E6090), foi um rico período de coprodução multiespecífica de uma estabilidade cheia de refúgios, “dos quais a ressurgência de conjuntos de espécies poderia ocorrer” (Haraway 2016:31) após eventos catastróficos. Já o Antropoceno teria como sua maior característica a destruição e a simplificação dos refúgios do Holoceno, através de uma série de interferências – operadas não simplesmente pelo *Homo sapiens*, mas por “povos situados historicamente, biopoliticamente, biotecnicamente, bioculturalmente”, em combinação com “outras forças bióticas/abióticas” (2016:99). Essa destruição de refúgios seria, no diagnóstico da filósofa, o próprio “ponto de inflexão” (2016:100) da passagem do Holoceno para os processos dificilmente previsíveis nomeados como Antropoceno, Capitaloceno. “Talvez o ultraje que mereça um nome como Antropoceno diga respeito à destruição de lugares e momentos de refúgio para as pessoas [*for people*] e outros seres [*other critters*].” (2016:100) Por isso precisamos do Chthuluceno como tempo da recuperação de refúgios, de modo a tornar o Antropoceno mais “um evento limite [*boundary event*] que uma época” (2016:100). Como tempo de descontinuidades, o Antropoceno marca o descompasso entre aquilo que o precede e o que pode lhe suceder. Seria nosso trabalho encurtá-lo, através do cultivo “uns com os outros em todas as imagináveis épocas vindouras que possam prover refúgio” (2016:100). Daí a urgência do cultivo de uma história nunca acabada e sempre prenhe de muitas outras histórias, que, a partir de nossas

relações a cada vez situadas, nos conecte a narrativas de cultivo conjunto e multiespecífico. Uma outra história para a restauração parcial de refúgios aos quais possam recorrer muitos dos já incontáveis refugiados do Antropoceno, para dividir à mesa os meios e fins de viver e morrer bem.

Não se projeta com isso a concretização de um ideal de futuro, mas antes se aposta numa criação presente que permita o prosseguimento – sempre imprevisível – de outras histórias, a serem continuamente inventadas e retransmitidas, numa mundificação conjunta, multiespecífica. Por pretender submeter toda a humanidade a um conceito universal e excludente de humano, Kant enxerga na figura do Progresso a única via possível de sentido para a história, tornada então História universal. Mas é possível se conectar a outras narrativas, que, para além da distinção entre pessoas e coisas, cultivem conexões inventivas, apostando em florescimentos e recuperações, de modo a permitir que a novidade siga sendo criada, sem que se precise ou possa antecipá-la. Rompendo com o Progresso do Homem rumo à sua dignidade própria, podemos nos ligar a variados arranjos que perseverem na prática de “nutrir, ou inventar, ou descobrir, ou de algum modo costurar [*cobbling together*] maneiras de viver e morrer bem um com o outro nos tecidos de uma terra cuja própria habitabilidade se encontra ameaçada.” (Haraway 2016:132) Retirar do humano sua pretensa posição central para devolvê-lo à lama multiespecífica do planeta Terra é entender que o humano é sempre também outro-que-humano, na medida em que sua suposta autopoiesis é desde sempre simpoiesis e que apenas desde múltiplas relações ele desponta naquilo que pode a cada vez se tornar. A criação de mundo, longe de uma excepcionalidade humana, é um empenho multiespecífico, que desata o humano de sua astralidade para devolvê-lo à sua *humusidade*: humano como *húmus*.⁹ Essa decomposição conjunta pode elaborar matéria para florescimentos presentes e futuros, despertando novas capacidades nos seres “tanto como meios quanto como fins” (Haraway; Kenney 2015:256), de modo a tornar “este presente o passado de um futuro no qual o mundo, ainda que deteriorado, continua a ser o resultado de experimentações de devir-com multiespecíficas.” (Fausto 2017:254) Se a

⁹ “Vários especialistas entendem *anthropos* como ‘aquele que da terra olha para cima’, aquele que é terrano [*earth-bound*], da terra, mas olhando acima, fugindo das forças elementais e abissais, ‘astralizado’. ‘Humano’ é uma figura melhor para nossa espécie, se aspiramos a um vocábulo para a espécie, em razão de seu vínculo com húmus, composto [*compost*]. Diferentemente de *anthropos*, húmus não é sobre olhar para cima; é sobre estar quente. [...] Não é pós-humano [*post-human*], mas *com-post*. [...] O ‘Homo’ precisa reenraizar em *húmus*, não se extasiar em um *anthropos* apocalíptico. O composto provê as figuras para produzir agora culturas, ciências e políticas públicas e multiespecíficas.” (Haraway; Kenney 2015:259-260)

distinção entre pessoa e coisa, fundamental à ética kantiana, é dada entre humanidade e não humanidade, sendo dever da primeira imprimir na segunda sua forma universal, a humanidade dos humanos borra esses limites, deslocando-os do dever para o devir, no intuito de inventar maneiras inusitadas de sermos pessoas, “como meios e não apenas fins” (Haraway 2016:103).

Se o Antropoceno, conforme alerta Chakrabarty, nos consterna ao perigosamente conectar problemas ecológicos e sociais mediante a complicada necessidade de uma redução das pressões do tamanho e do consumo da população humana, isso exige, do ponto de vista de Donna Haraway, a proposição de maneiras outras de construção multiespecífica e multigeracional de parentesco, reinventando condições saudáveis de convivência social e ecológica. Fazer parentes em outros sentidos pode diminuir o número de bebês: “Make Kin Not Babies!” (2016:102) É preciso abrir caminhos para a invenção, buscando em povos e grupos distintos maneiras já existentes de compor pessoas, bem como criar outras novas, por caminhos não esperados, “em linhas de conexão inventiva” (2016:1) junto aos seres terrenos e como seres terrenos. Não se trata, portanto, da pretensão de universalizar ou impor qualquer prática, numa proibição ou restrição da reprodução – solução bárbara que retiraria uma decisão pessoal inalienável e muito provavelmente se direcionaria a grupos sociais bastante particulares. “Muitos modelos falidos de controle populacional proveem fortes precauções [*strong cautionary tales*].” (Haraway 2016:138) O caso é antes fazer proliferar um “parentesco outro-que-natalista [*othe-than-natal kin*]” (2016:209), com laços múltiplos entre pessoas, não necessariamente apenas humanas, “de modo a lenta e efetivamente alcançar níveis que façam sentido para a humanidade diversa e distribuída como húmus, mais do que como pontos finais de natureza e cultura.” (2016:159-160) Conviver com o problema é travar parentescos inesperados que cultivem novas capacidades em seus envolvidos, gerando pessoas em outros sentidos e recuperando convivências saudáveis:

“[...] e se o novo normal se tornasse uma expectativa cultural de que toda nova criança tivesse pelo menos três pais comprometidos ao longo de toda sua vida (que não sejam necessariamente amantes um do outro e que não teriam mais bebês depois disso, embora pudessem viver em casas multigeracionais, com mais crianças)? E se práticas sérias de adoção de idosos e por idosos se tornasse comum? E se as nações preocupadas com baixas taxas de natalidade (Dinamarca, Alemanha, Rússia, Singapura, Taiwan, a América branca, e mais) reconhecessem que o medo de imigrantes é um grande problema e que projetos e fantasias de pureza racial conduzem a um ressurgente pró-natalismo? E se as pessoas em todo lugar buscassem inovações de parentesco [*kinnovations*] não natalistas para indivíduos e coletivos em mundos *queer*, decoloniais e indígenas, não nos ricos nem nos setores extratores de riqueza europeus, euro-americanos, chineses ou indianos?” (Haraway 2016:209)

O cultivo dessa criatividade em meio à urgência, dessa construção conjunta de mundo, desse luto pelos que já se extinguiram, dessa memória mantida das conexões travadas, dessa herança de histórias sempre já em andamento, dessa invenção de novas capacidades e linhas de parentesco; isso é o que Donna Haraway entende, em tempos de extinção, como *response-ability*: “aquele cultivo através do qual nos tornamos uns aos outros capazes, aquele cultivo da capacidade de responder.” (Haraway; Kenney 2015:256-257) *Response-ability* é um engajamento a ser construído em múltiplas alianças que abram espaço para invenção de mundos em que floresçam o viver e o morrer bem. Enquanto “uma prática de cuidado e resposta” (Haraway 2016:105), é o cultivo da capacidade de, em meio à devastação, responder junto a miríades de seres, logrando continuidades que retransmitam os meios e fins para recuperações e invenções. Não se trata de administrar responsavelmente a fragilidade da natureza, em mais alguma versão de uma ascese astral do *Anthropos* em sua excepcionalidade, mas do engajamento em novas e antigas conexões multiespecíficas que, em mundificação conjunta, arrisquem o florescimento e a recuperação de refúgios, “rumo a mundos ainda possíveis em tempos urgentes. Provavelmente ainda possíveis. Escassamente ainda possíveis. Ainda possíveis caso nos tornemos uns aos outros capazes de mundificação e remundificação para um florescimento.” (2016:96) Responsabilidade talvez seja decompor numa pilha de compostagem a “janela da oportunidade” – através da qual talvez ainda se pretendesse seguir contemplando o céu.

Se a ação moral, derivada *a priori* de princípios acerca de quem é ou não pessoa, nos engaja na história do Homem rumo ao progresso de uma sociedade universal e cosmopolita, irresponsável diante de outros modos de existência por ela arrastados através de genocídios, etnocídios e devastação, Donna Haraway propõe que a ética não seja “primeiramente uma atividade baseada em regras, mas uma atividade proposicional, de mundificação.” (Haraway; Kenney 2015:261) Responsabilidade não é respeitar uma lei moral previamente determinada; é engajar-se em acréscimos de mundo quando o mundo sofre radical empobrecimento. “*Response-ability* não é algo a que você simplesmente responde, como se já estivesse lá.” (2015:257) Não há imperativo universal que forneça as respostas de que carecemos; novos caminhos precisam ser construídos, continuados desde perspectivas localizadas em relação a diversos agentes sempre situados. “Ninguém vive em todo lugar; todo mundo vive em algum lugar. Nada se conecta a tudo; cada coisa se conecta a algo.” (Haraway 2016:31) É fundamental que a responsabilidade seja situada,

para que possa transmitir heranças e obrigações, coletivamente construindo novos sentidos, ao invés de meramente realizar, com base em um excepcionalismo humano, um ideal pronto, excludente e, mais do que nunca, “indisponível para pensar” (2016:5).

Isso torna incontornável que lidemos com os riscos envolvidos na proposição de caminhos que, sendo inventivos, serão sempre falíveis: “não há nenhuma maneira simples ou inocente de conviver com todas as faces do problema; é precisamente por isso que precisamos fazê-lo.” (Haraway 2016:194-195) O engajamento de agentes em torno a questões comuns nos remete àquilo que Isabelle Stengers retoma como a arte do *pharmakon*, “uma versão particular da arte de ter cuidado” (Stengers 2015:94), de estar consciente do perigo da criação – criação que, em sua complexidade nunca plenamente previsível, pode se tornar tanto remédio como veneno. Nas palavras de Stengers:

“Nenhuma maneira de responder tem que proclamar uma legitimidade que transcende as circunstâncias, que pede reconhecimento por parte de todos, que sonha ou exige que todos a aceitem como determinante. Mas nenhuma pode tampouco ser condenada por talvez ser vulnerável a uma deriva perigosa.” (Stengers 2015:9)

Negar o risco é se entregar irrefletidamente às circunstâncias em jogo em cada acontecimento, aderindo a certezas previamente determinadas com base em seja lá quais imperativos, desconsiderando o cuidado de tornar capazes em novas maneiras os agentes envolvidos. A pretensa história da unificação da humanidade sob um só propósito que lhe outorgaria sua dignidade especial fecha os riscos da criação e impede que resistamos à barbárie. Não é o caso de aguardar alguma salvação advinda das alturas; é urgente tecer histórias de agenciamentos lamacentos e terrenos, que, ao invés de imprimir na natureza a forma do *Anthropos*, decomponham o humano em mundificação conjunta e arriscada, de modo que “as dinâmicas da criação de saberes, as lutas e experiências” produzam respostas “cada uma insuficiente em si mesma, mas importante por suas eventuais repercussões, uma vez que pode suscitar outras criações.” (Stengers 2015:97-98)

Perguntávamos por uma transformação do mundo ético kantiano através de sua abertura a outros-que-humanos, enquanto maneira de desenvolver responsabilidade em meio à extinção como morte do mundo. Por fim, parece-nos que, mais do que uma posição de tutela e administração, isso exige a capacidade de responder com uma dissolução da narrativa da derrocada do humano na imersão terrena que transmite adiante a invenção de mundo, para que o fim do mundo kantiano possa ser, ao invés de sua aniquilação, a decomposição de seus conceitos na recomposição de um emaranhamento multiespecífico desde sempre presente. Para que a catástrofe seja vivida não apenas como extermínio,

mas também como recuperação do viver e do morrer bem, a exigência de pensar sob o ponto de vista do outro realoca o humano em sua existência terrena, situado junto a multidões de seres diversos, atado a múltiplas histórias que, não obstante silenciadas pela narrativa antropocêntrica kantiana, podem ainda ensejar recuperações, criações e continuidades.

5. Xamanismo e cosmopolítica

Concernida com a construção e a transmissão conjunta, em tempos de devastação, do viver e do morrer bem, Donna Haraway aponta para o “ângulo particular” dos discursos dos povos indígenas acerca das “vindouras extinções e extermínios do Antropoceno e do Capitaloceno” (Haraway 2016:86). Para esses povos, “não é nova a ideia de que desastres advirão” (2016:86), dadas suas décadas ou séculos de “perda, lamentação, memória, resiliência, reinvenção do que significa ser nativo, recusa a negar a destruição irreversível, e recusa a desistir de viver e morrer bem em presentes e futuros” (2016:86). Por isso, sua resistência é “nutrida com áspera vitalidade nos dentes” (2016:86) e seus discursos e conceitos, postos frequentemente à margem, podem nos ensinar maneiras diversas de composição com a terra e de elaboração conjunta de respostas criativas à devastação, aos genocídios, à miséria e ao empobrecimento de mundo. Conceitos são contextuais; alinham-se a determinadas maneiras de viver e morrer e não a outras. Logo, pondo em relação nossos conceitos com os desses povos, podemos produzir tensões de mútua composição, que engendrem maneiras de pensar, viver e morrer bem. Trata-se de pensar diante do outro, sem o intuito colonialista de abarcá-lo em seu sentido – pensar reciprocamente um ao outro, pensar junto, para que possa talvez brotar “algo que ainda não existia no pensamento de nenhum dos povos, mas que poderia ser necessário para ambos.” (2016:94)

É um projeto assim que se realiza na obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, colaboração entre o autor índio Davi Kopenawa e o coautor etnólogo Bruce Albert, um rico e denso discurso acerca da catástrofe que conjuga sob um mesmo céu tanto o mundo yanomami quanto o mundo dos brancos. Tornadas livro as palavras de Davi Kopenawa, chega a nós seu diagnóstico acerca da civilização ocidental – originado da tradição yanomami, de suas experiências xamânicas, bem como de seu extenso ativismo político e ecológico. Seu intuito é fazer notar que a destruição completa da floresta e dos Yanomami acarretaria um caos que, por fim, aniquilaria também os brancos. Com isso, o livro, ao nos conceder palavras de um mundo outro, abre interstícios através dos quais se suspende o nosso próprio mundo, multiplicando os sentidos em que pensamos as questões que nos conectam aos Yanomami e a tudo aquilo que através deles nos fala. Essa correlação entre mundos, distinta do empenho cosmopolita de unificação sob um mundo comum, opera numa dimensão cosmopolítica de relações que possam talvez produzir vias de atuação em tempos de urgência.

5.1. *Palavras do tempo do sonho*

A trajetória de Davi Kopenawa é profundamente marcada pelo encontro do mundo dos Yanomami com o dos brancos. Por um lado, viveu junto à floresta e foi interpelado desde a infância pelos seus espíritos. Por outro, já muito cedo se confrontou com epidemias, obras rodoviárias, missionários fundamentalistas, garimpeiros e todo tipo de invasão dos brancos sobre seu território. As profundas perdas implicadas pela sua presença deixaram a Davi poucos parentes, em um luto que o conduziu a uma aproximação ao mundo dos brancos e a um progressivo diagnóstico acerca dos mesmos, o que o impelira, por fim, a retornar aos yanomami para se tornar reputado xamã, mas igualmente para se consolidar como premiado e reconhecido porta-voz nacional e internacional de seu povo ao longo de décadas e, com a obra *A queda do céu*, também autor de livro. São a destruição da floresta, as epidemias, o avanço dos garimpeiros e a ameaça do desaparecimento dos Yanomami que colocam a Davi a necessidade de, das mais variadas maneiras, falar aos brancos, em termos a eles inteligíveis. Daí o projeto de fixar suas palavras em papel, de modo que possam ser conhecidas pelos brancos cujo pensamento é, segundo ele, cheio de esquecimento.

Foi a partir de seu encontro e colaboração com o etnólogo Bruce Albert, seriamente engajado desde meados da década de 1970 junto aos Yanomami, que surgiu e amadureceu a iniciativa de Davi para a composição do livro. Criticamente comprometido com o trabalho etnográfico, Albert vê como condição para a pesquisa o estabelecimento, explícito ou não, de um *pacto etnográfico*. Isso porque, previamente ao contato com o etnógrafo, estariam postas aos índios as catastróficas trocas desiguais decorrentes do avanço dos brancos. O longo histórico desses malefícios é que levaria os “anfitriões”, para revertê-los, a aceitarem a presença do etnógrafo e a de sua pesquisa, como maneira de cultivar um mediador e intérprete que atue junto aos brancos na defesa de seus interesses. Seria, portanto, buscando “adquirir ao mesmo tempo reconhecimento e cidadania no mundo opaco e virulento que se esforça por sujeitá-los” (Kopenawa & Albert 2015:522) que os interlocutores indígenas se engajariam “num processo de auto-objetivação pelo prisma da observação etnográfica” (2015:522), requisitando do etnógrafo, em contrapartida, a responsabilidade de um comprometimento a longo prazo. Exercício diplomático de estabelecimento de alianças, a pesquisa etnográfica constrói relações que possibilitam ao etnógrafo tornar-se intérprete, junto ao seu próprio mundo, daqueles outros que, ao se colocarem na posição de informantes, buscam articular

resistências à irrupção catastrófica dos brancos sobre o seu. Somente a partir dessa relação política entre mundos distintos, a pressupor compromissos mútuos e responsabilidades reciprocamente assumidas, é que o etnólogo encontraria as condições para que pudesse ter vazão sua curiosidade intelectual. Esse pacto, firmado através de vários anos de engajamento de Bruce Albert com os Yanomami – envolvendo projetos sanitários e educacionais, luta por demarcação de terras, expulsão de garimpeiros invasores, conquista de apoio midiático, etc. – e, depois, diretamente com Davi Kopenawa, é que gerou as condições para que este lhe solicitasse a delicada tarefa de escrever seu livro.

Originadas de diálogos em idioma yanomami realizados durante mais de dez anos, as palavras que compõem a obra foram registradas por Bruce Albert em fitas sonoras que ele transcreveu, traduziu, compilou e organizou, conferindo-lhes forma de livro, em acordo direto com as intenções de Davi. A tarefa é descrita por Albert como “uma trajetória turbulenta”, em que, longe de apenas transcrever e traduzir um depoimento pronto, ele precisou “buscar uma coerência e fazer surgir uma voz escrita” diante “de um vasto e profuso pré-texto oral, ao mesmo tempo multifragmentado e proteiforme, produzido no bojo de um diálogo de longa duração.” (Kopenawa & Albert 2015:540-541) Se as palavras são do narrador, tornado enfim autor de livro, o redator se incumbiu, em imersão e engajamento profundos junto ao mundo yanomami, “do esforço de composição e de escrita que constitui o depoimento enquanto tal” (2015:541). Através de sua “imersão quase hipnótica nessa vasta galáxia de dizeres, ao longo de inúmeras escutas e releituras” (2015:548) é que toma forma de livro e de depoimento narrativo o conjunto de palavras de Davi Kopenawa – para que elas possam, conforme seu desejo, alcançar o maior número possível dentre os brancos.

Portanto, o livro nasce “de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais” (Kopenawa & Albert 2015:51), atravessado pelo encontro de “um xamã yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões” (2015:51). É uma obra tornada possível pelo compromisso de ambos em produtivamente habitar pontos de conexão entre seus mundos, de modo a frear uma devastação nociva, em primeiro lugar, aos habitantes da floresta – mas não a eles somente. Um pacto etnográfico “em cujas entrelinhas se firma um pacto xamânico” (Viveiros de Castro 2015b:12), visto que a transformação das palavras xamânicas de Davi em livro, relacionando linguagens de mundos distintos, materializa no texto uma “identidade compartilhada” (Kopenawa &

Albert 2015:537), expressão mesma da diferença através da qual o eu que enuncia o discurso é, a um só tempo, o do narrador e o do redator, o primeiro tornando-se autor enquanto o segundo transforma em livro palavras do universo yanomami. É esse “complexo trabalho de alter ego e *alter auctor* que, ao lhes dar registro escrito, projeta as palavras dadas para além do tempo e do espaço em que foram proferidas” (2015:541) – palavras provindas dos sonhos xamânicos de Davi, as quais, como ele mesmo nos informa, são palavras dos espíritos *xapiri*, verdadeiros donos da floresta. “São elas que eu gostaria que os brancos ouvissem.” (2015:365)

Os espíritos *xapiri* são as imagens *utupë* dos seres da floresta, tal como conhecidas pelos xamãs. A imagem *utupë*, atributo partilhado virtualmente por todos os seres, é um componente da pessoa, sede de seu princípio vital fundamental e “garantia de sua animação” (Albert 2004:26). *Utupë* é a agência, mesmo que inesperada, por trás de cada acontecimento, manifesta usualmente “sob a forma de uma força vindicativa em reação às atividades humanas de predação (ou a certas infrações às normas culturais, rituais ou não).” (1985:148) Com seus aviões, afirma Davi, os brancos sobrevoam a floresta, mas “não veem nada” (Kopenawa & Albert 2015:121). Pensam que ela está aí *à toa* – que pertence ao governo e pode que ser destruída. *À toa – sans raison*, na publicação original em francês – traduz o conceito yanomami *bio*. *Bio* se refere, em alguns contextos, ao falso, ao simulado, ao não autêntico, como, por exemplo, na distinção entre os parentes cognáticos e os classificatórios, estes últimos caracterizados como *bio*. Albert traduz o termo, de forma geral, por “simplesmente, sem razão particular” (Albert 1985:164). Davi assinala, com sua utilização, que a existência da floresta e de seus habitantes remete a essa série de agências intencionais invisíveis aos brancos e, de modo geral, às pessoas comuns, mas visível aos xamãs – as imagens *utupë*. Com isso, nos instrui “sobre a humanidade imanente à floresta; sobre o ser animado por trás de cada coisa e de cada evento e que está na raiz de toda a capacidade de afetar ou de ser afetado; sobre a ecologia das relações entre humanos e nãohumanos.” (Luciani 2013:178) Não é *à toa* que as plantas crescem e que os animais engordam – são as numerosas imagens da fertilidade a construir seus caminhos pela floresta. Mesmo a caça só anda “onde há espelhos e caminhos de seus ancestrais *yarori* que se tornaram espíritos *xapiri*.” (Kopenawa & Albert 2015:121) A chuva e a estiagem não acontecem sem razão; originam-se da constante disputa entre as imagens do tempo úmido e as do tempo seco. Tampouco as doenças e sua cura xamânica

ocorrerem, não fosse a complexa trama de uma socialidade oculta da floresta. São essas imagens *utupë* que os xamãs convocam como espíritos auxiliares, os espíritos *xapiri*.

Os *xapiri* são “minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para a gente comum” (Kopenawa & Albert 2015:111). São imortais e se multiplicam ininterruptamente na floresta. “Assim, mesmo quando a epidemia *xawara* tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais.” (2015:117) Sob forma humanoide, mas repleta de características monstruosas, os *xapiri* se alternam entre belos e assustadores. Por um lado, são reluzentes, limpos, perfumados, cobertos de magníficos adornos e pinturas. Alimentam-se apenas de coisas doces e evitam a poeira do chão, deslocando-se por toda a floresta e para além dela “por caminhos resplandecentes de luz” (2015:115), abertos pelos antigos xamãs e ainda hoje presentes. Mas “seus pênis são muito pequenos e suas mãos só têm alguns dedos.” (2015:111). Muitos “possuem longos caninos, afiados e amedrontadores, com os quais dilaceram os espíritos maléficos. Outros ainda têm olhos atrás da cabeça!” (2015:113) Analogamente, a alegria com que gostam de apresentar aos xamãs suas danças e cantos magníficos, com o poder de proteger as pessoas, contrasta com sua fúria, que pode causar destruição na floresta e até “cortar o céu, por mais imenso que seja.” (2015:111) Seus cantos sem fim – “tão numerosos quanto as folhas de palmeira *paa hana* que coletamos para cobrir o teto de nossas casas, até mais que todos os brancos reunidos” (2015:114) – provêm das árvores dos cantos *amoa hi*, situadas “nos confins da floresta, onde a terra termina, onde estão fincados os pés do céu sustentado pelos espíritos tatu-canastra e os espíritos jabuti.” (2015:114)

No discurso de Davi, a origem dos *xapiri* é compreendida por relação aos dois grandes ciclos da mitologia yanomami. (Cf. Kopenawa & Albert 2015:613) O primeiro deles os remete ao tempo dos *yarori*, que eram “ancestrais humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar” (2015:81). São, segundo Bruce Albert, “seres cuja forma pré-humana, sempre instável, está sujeita a uma irresistível propensão ao ‘devir animal’ (*yaroprai*).” (2015:614) Seus comportamentos, subvertendo as atuais normas sociais caracteristicamente humanas, os teriam precipitado para além da humanidade, metamorfoseando sua “pele” nos atuais animais de caça. “Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias.” (2015:117) Suas imagens *utupë*, contudo, persistiriam ainda na floresta, como “seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior” (2015:117). Elas é que apareceriam aos

xamãs como espíritos *xapiri*, atualizações das intencionalidades do tempo mítico de uma pré-humanidade intensivamente sobreposta aos atuais animais de caça. Se é uma ancestralidade comum que produz a diferença a conectar sob uma relação predatória os Yanomami e a caça, isso inversamente implica que esta última segue sendo uma outra gente, como bem sabem os xamãs: “no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente” e “é por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*” (2015:473).

Já o segundo ciclo da mitologia yanomami situa a origem dos *xapiri* entre os feitos de *Omama*, demiurgo responsável pela criação da humanidade atual, com seu modo de vida característico. Em resposta à vulnerabilidade a que submetera as pessoas seu irmão *Yoasi*, desastrado criador da morte, *Omama* criara os *xapiri* – que são, nesse sentido, imagens xamânicas de potencialmente todos os seres. A isso parece corresponder o fato de que o conjunto dos *xapiri* não inclui apenas as imagens dos ancestrais animais *yarori*, mas também a imagem *utupë* de todos os seres da floresta, das costas do céu ou de lugares ainda mais distantes, bem como de seres da cosmologia e da mitologia *yanomami*. “Existem inclusive espíritos dos cães, *hiimari*, das panelas, *haparaki*, e do fogo, *wakëri*!” (Kopenawa & Albert 2015:126) Dos longínquos aos mais próximos, todos os seres da floresta possuiriam, ao menos virtualmente, uma imagem *utupë* visível aos xamãs e passível de ser convocada como espírito *xapiri* – uma iniciativa que parte, em todo caso, dos próprios espíritos.

Desde muito cedo, os *xapiri* “observam com afeto uma criança adormecida para que se torne um xamã” (Kopenawa & Albert 2015:90), fazendo-a ter sonhos frequentemente agitados. Vivendo em meio à floresta, perto da caça e longe do sexo, alguns jovens passam a ser vistos e visitados em seus sonhos pelos espíritos, em experiências frequentemente magníficas e aterrorizantes. Com o tempo, alguns decidem responder ao seu chamado e acabam pedindo a xamãs mais velhos que lhes deem o pó da *yãkoana*.¹⁰ A *yãkoana* é o alimento dos *xapiri*, que a bebem através do xamã: “os espíritos se alimentam de seu pó através de nós, que somos seus pais.” (2015:120) Com ela, o xamã “morre”. Frequentemente sua pele fica estirada no chão, enquanto sua imagem é levada

¹⁰ Em nota, afirma Albert: “O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amat^ha hi*.” (Kopenawa & Albert 2015:612)

para lugares distantes. Com o tempo, contudo, deve progressivamente aprender a responder de forma adequada aos cantos dos *xapiri*, repetindo-os e dando-os a conhecer às pessoas comuns.

Esse processo de formação de um xamã requer iniciações, nas quais o neófito passa dias em jejum, inalando *yãkoana* e sendo alimentado somente por uma “comida invisível” dos *xapiri* (Kopenawa & Albert 2015:139). Os espíritos se aproximam apenas quando ele se livra de impurezas e quando sua fraqueza abre caminho para que seu pensamento, distanciando-se daquilo que o cerca, se expanda em muitas direções e distâncias. Ao chegarem pela primeira vez ao xamã, os *xapiri* o atacam e machucam, cortando sua imagem *utupë*. Depois a recompõem, fazendo-a renascer como imagem de espírito, recoberta “com uma nova pele, enfeitada com penugem branca e pintura de urucum.” (2015:141) Só então os *xapiri* se instalam¹¹ junto ao jovem xamã, para apresentarem as suas danças e cantos, que ele passa então a ver e ouvir. É assim que, tornando-se ele próprio *xapiri*, o neófito aprende a responder aos espíritos que, como pai, alimenta: “Eles trocaram minha língua e minha garganta pelas deles. E assim, aos poucos, seus cantos foram se revelando a mim e se tornando claros. Comecei a cantar como eles.” (2015:148) Respondendo então *como* espírito, o xamã tem prolongadas em seus sonhos suas experiências com a *yãkoana*, acessando o tempo mítico “que continua transcorrendo imutavelmente, num eterno presente das origens, enquanto ‘outra cena’ do tempo histórico (o das migrações e das guerras).” (2015:616) Diferentemente das pessoas comuns, que sonham apenas com suas vidas cotidianas, os xamãs sonham com os espíritos, sonham como espíritos, tendo carregadas suas imagens a lugares distantes, “em

¹¹ Na imagem do peito do xamã se instala uma casa, na qual os *xapiri* se alimentam da *yãkoana* que entra por suas narinas, podendo então cantar e dançar. A construção dessa habitação de espíritos se inicia com a abertura de uma clareira. Depois, alguns *xapiri* “começam a descer das lonjuras, trazendo consigo a nova casa de espíritos do iniciando, já toda construída.” (Kopenawa & Albert 2015:157) Essa casa é instalada em seu peito, mas seu teto é fixado no peito do céu. Segundo Albert: “No decorrer da iniciação, a casa dos espíritos é, em primeiro lugar, associada ao corpo (peito) do iniciando, para depois tornar-se uma habitação autônoma, presa na abóboda celeste.” (2015:626) Inicialmente vêm habitar nela os *xapiri* do xamã mais velho, que submete o jovem à iniciação. Se a consideram limpa e bela, os espíritos “afluem por inúmeros caminhos que descem de onde o céu se aproxima da terra. São as trilhas que nossos grandes xamãs de outrora abriram para eles.” (2015:161) Com o tempo, caso o xamã aja de modo condizente, a casa vai sendo aumentada. Para tanto, é preciso ter a floresta no pensamento, passar muito tempo caçando e prestar pouca atenção ao sexo. “Se o pai não os incomodar com o cheiro das folhas de mel que enfeitam as braçadeiras das mulheres, se imitar seus cantos com acerto e se beber *yãkoana* frequentemente para fazê-los dançar, os espíritos, satisfeitos, ficam com ele.” (2015:126) Após a morte do xamã, essa casa é abandonada pelos espíritos, mas não sem que estes, furiosos em seu luto, se vinguem retalhando o céu, o que exige, para acalmá-los, a atuação de outros xamãs e espíritos.

todas as direções da floresta, do céu e debaixo da terra” (2015:137), de onde provêm suas belas palavras.

Conjugados a essas imagens atuantes por detrás de qualquer acontecimento na floresta, os xamãs atuam impedindo que nela se instaure o ser do caos *Xiwãripo*. Se os espíritos da chuva a tornam úmida demais, é preciso chamar os espíritos do tempo seco, para que, mandando-os embora, permitam a caça e a abertura de roças. Ao contrário, “quando as bananeiras e a cana-de-açúcar definham nas roças e os cursos d’água na floresta se esgotam” (Kopenawa & Albert 2015:201), os xamãs “tratam de trazer de volta para a floresta o ser maléfico do tempo úmido, *Toorori*, que é também o dono da chuva.” (2015:201) São os xamãs que mantêm perto das pessoas a riqueza da floresta e das roças, mandando embora *Ohinari*, ser da fome “vindo de muito longe, de onde os brancos não têm nada mais o que comer”, que “é o que os brancos chamam de pobreza”, “um ser maléfico que mata aos poucos.” (2015:210). Eles impedem também que os seres maléficos *ně wãri* devorem as imagens das pessoas, enviando seus *xapiri* para combatê-los. Não fosse o xamanismo, os Yanomami sofreriam com a fome e a floresta “acabaria retornando ao caos” (2015:199), cheia de doenças e animais perigosos.

A agência dos *xapiri* cinde assim a realidade acessível aos olhos das pessoas comuns daquela visível somente aos espíritos e aos xamãs, cuja própria designação é *xapiri t^hě pě*, “gente espírito”. O xamanismo é um tornar-se espírito [*xapiri pru*] que permite ver como veem os espíritos, de modo que o xamã porta em si mesmo uma disjunção entre humanidade e não humanidade, que lhe permite enxergar as imagens que conjugam humanidade não humanidade também por sobre os seres da floresta: “o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar.” (Viveiros de Castro 2006:326) É algo como “um exercício superior ou transcendental” (2006:325) da visão, que permite ver as imagens usualmente invisíveis, – são, sobretudo, “imagens que veem, em lugar de serem vistas” (Valentim 2018:226), – as quais, em sua luminosidade ofuscante e resplandecente claridade, são condições do que é visto pelos olhos de fantasma das pessoas comuns, como “imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza” (Viveiros de Castro 2015b:13).

Que transformações ocorrem às dicotomias fixas entre mundo e humanidade, natureza e cultura, pessoas e coisas, quando lhe advêm palavras do xamanismo, enquanto atualização da virtualidade de uma generalizada sobreposição intensiva entre humano e não humano, a cindir e multiplicar os seres da floresta? Segundo Eduardo Viveiros de

Castro, “o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura” (Viveiros de Castro 2015a:21). Por isso, ele entende que “os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar” (2015a:20). Quando “se leva o pensamento nativo a sério”, a relação ao seu discurso não deve apenas apresentar novos conteúdos à conceitualidade ocidental, cuja suposta “vantagem epistemológica” permitiria encontrar, nas imagens que produz do Outro, apenas figuras do Mesmo. (2002:129) Pelo contrário, se entendermos “a relação de conhecimento como suscitando uma modificação, necessariamente recíproca, nos termos por ela relacionados, isto é, atualizados” (2002:129), “é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação.” (2015a:21-22). É assim que pensamentos outros podem fazer “*proliferar* a multiplicidade” no interior da oposição clássica entre Natureza e Cultura, essa “fronteira que une-separa ‘linguagem’ e ‘mundo’, ‘pessoas e coisas’, ‘nós’ e ‘eles’, ‘humanos’ e ‘não-humanos’”, de modo não a aboli-la, mas a “‘irreduzir’ e ‘imprecisar’ essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa.” (2015a:28)

Se a filosofia moderna opera com base na “separação autofundante entre Natureza e História” (Danowski & Viveiros de Castro 2014:43), compreendendo o humano como instância transcendental possibilitadora da natureza e, ao mesmo tempo, como finalidade de uma História posta como universal, o pensamento ameríndio procede a partir da “intuição instauradora da mitologia do continente”, que postula “a preexistência absoluta de um meio literalmente pré-histórico” – como um “passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, enquanto o presente não cessa de passar” – no qual “os ‘insistentes’ que povoam e constituem esse meio, e que são os modelos e padrões dos existentes atuais”, são “todos concebidos como compartilhando de uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados”, marcados por uma “interpenetrabilidade ontológica” e por uma “coacessibilidade epistemológica” que imprime “uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual.” (Viveiros de Castro 2015a:55-56) O mito se articula em torno precisamente das “causas

e consequências da especiação – a investidora em uma corporalidade característica – dos personagens ou actantes que povoam esse plano” (2015a:55), através da qual a “transparência originária ou *complicacio* infinita” (2015a:57) do mito “se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as ‘roupas’ somáticas animais) que marcam a constituição de todos os seres mundanos.” (2015a:57) Conforme Davi, os *yarori*, “ancestrais que eram humanos com nomes animais”, tiveram sua pele metamorfoseada em caça – “são esses ancestrais animais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia” (Kopenawa & Albert 2015:117). Entretanto, suas imagens *ütupe* se tornaram os espíritos *xapiri*, que, através do xamanismo, atualizam a condição metamórfica subjacente aos seres atuais, numa zona de indiscernibilidade entre humano e não humano, caçador e presa: “Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles.” (2015:118)

É através dos *xapiri*, “que são imortais” e “não podem desaparecer jamais” (Kopenawa & Albert 2015:117), que persiste essa condição mítica de fundo, já que “nem todas as virtualidades foram atualizadas” e “o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas discontinuidades aparentes entre os tipos e espécies.” (Viveiros de Castro 2015a:59) O xamanismo é a instância mesma “pela qual os ancestrais continuam existindo e agindo em meio à atualidade cósmica (como espíritos)”, impedindo que o tempo mítico se confunda “com um passado imemorial, ao contrário de consistir no outro lado, virtual, do acontecimento” (Valentim 2018:226-227). Visto que a razão de ser dos existentes atuais “encontra-se relatada no mito” (Viveiros de Castro 2015a:57), no qual todos “são concebidos como espíritos (e como xamãs)” (2015a:57), “todo existente atual ou ‘modo finito’ pode se revelar agora, porque foi antes, um espírito” (2015a:57). A invisibilidade dos espíritos e a opacidade daquilo que veem as pessoas comuns são, por isso, “relativas e reversíveis, uma vez que o fundo de virtualidade é indestrutível ou inesgotável” (2015a:57). A relativa estabilidade corpórea e a diferença que exteriormente divide os seres atuais não anula, tal como atesta o xamanismo, a “diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente.*” (2015a:61)

Daí advém a noção de que “os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível”, que opera como “pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena” (Viveiros de Castro 2015a:49) Como dizem os índios Yudjá/Juruna, povo de língua tupi que habita o Xingu, os porcos, sob seu próprio ponto de vista, são

humanos – em guerra contra inimigos a serem capturados: os Yudjá –, de modo que a caça aos porcos carrega a virtualidade, a todo momento atualizável, de uma guerra, cuja consequência para os Yudjá, capturados e levados então como inimigos, seria sua morte e transformação em porcos. No limite, não se trata de um único acontecimento visto sob dois ângulos diferentes, mas da disputa, advinda de um equívoco de perspectivas, entre dois acontecimentos paralelos (a caça e a guerra) em que um ocupa o lugar de duplo virtual do outro, na medida em que eles reciprocamente expressam o risco de uma sobreposição do ponto de vista alheio. Por isso, para os Yudjá, um acontecimento é sempre dois: “dois acontecimentos paralelos que se refletem um no outro e que compreendem, cada um, duas dimensões paralelas que se refletem uma na outra” (Lima 1996:39) Opostas às “cosmologias ‘multinaturalistas’ modernas” (Viveiros de Castro 2015a:43), apoiadas “na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas” (2015a:43), as concepções ameríndias postulam a existência de perspectivas divergentemente humanas, a metamorfosear a natureza supostamente objetiva e unívoca: “o multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação *como* natureza.” (2015a:69) Por isso o cuidado dos Yudjá – em sua conduta, alimentação, fala, etc. – diante do olhar dos porcos. Qualquer descuido poderia trazer à tona sua humanidade, que tornaria outro o acontecimento: a caça vivida como guerra e o caçador, morto, tornado porco.

Humanidade e não humanidade deixam, com isso, de designar “províncias ontológicas” fixas, tornando-se “contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista” – antes que substantivos, *pronomes* (Viveiros de Castro 1996:116). Natureza e cultura, como perspectivas divergentemente sobrepostas sobre os seres, fazem com que humanos sejam animais ou espíritos aos olhos de animais ou espíritos que, para si próprios, são humanos. É esse o aspecto *perspectivista* da imaginação conceitual ameríndia, que estende a personalidade para além dos limites do que a cada vez se configura como humanidade: “o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*.” (2015a:47) Múltiplos seres¹² são divergentemente pessoas, “que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (2015a:42), experimentando, sob uma humanidade a cada vez distinta, mundo

¹² “[...] diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos [...]” (Viveiros de Castro 2015a:43)

enquanto equivocidade mesma de seus pontos de vista, de modo que, “nas cosmologias ameríndias, o mundo real das diferentes espécies *depende* de seus pontos de vista, porque o ‘mundo em geral’ *consiste* nas diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista.” (2015a:92).

Em meio à virtual sobreposição generalizada entre humanidade e não humanidade, “os diferentes seres do cosmos não podem *ser* humanos em sua forma corporal ao mesmo tempo e espaço”, impossibilidade que “implode a noção de um cosmos único, tal como um universo, em diferentes mundos ou perspectivas que são informadas pelo corpo”. (Vianna 2016:268) Cada ponto de vista é pleno, sem que seja possível uma perspectiva do todo nem a subsunção de um ponto de vista pelo outro: “A relação entre pontos de vista (a relação que é o ponto de vista enquanto multiplicidade) é de síntese disjuntiva ou exclusão imanente, não de inclusão transcendente.” (Viveiros de Castro 2015a:180) A atualização extensiva da diferença intensiva que cinde internamente os seres míticos, ao estabelecer a relativa diferenciação das formas corporais atuais como diferença perspectiva, multiplica mundos integrais “irredutíveis uns aos outros”, o que conjura uma “unidade cósmica”, dando lugar à pura divergência entre pontos de vista. (Vianna 2016:268) Mas, em razão do fundo nunca completamente atualizado de virtualidades, tais perspectivas e mundos “não estão, no entanto, isolados completamente e podem entre eles estabelecerem relações” (Vianna 2016:268). É justamente nessa constante exposição ao ponto de vista de outro que cada mundo se constitui. A própria humanidade, enquanto “posição do congênere” e “modo reflexivo do coletivo” (Viveiros de Castro 2015a:47), longe de designar uma excepcionalidade ontológica fixa de um determinado ente, que se destacaria em relação a um fundo comum de natureza, é uma posição “derivada em relação às posições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos, outras multiplicidades pessoais em situação de alteridade perspectiva.” (2015a:47) Como “semelhança ou congeneridade”, ela surge “por suspensão deliberada, socialmente produzida, de uma diferença predatória dada; ela não a precede.” (2015a:47-48) Uma humanidade constantemente construída e inevitavelmente atravessada por alteridades divergentemente humanas e virtualmente predatórias, que ameaçam a todo tempo revelar que humano, por fim, talvez seja o outro.

Ao “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies” (Viveiros de Castro 2015a:49) e adotar pontos de vista alógenos, o xamã atua como uma espécie de diplomata interespecífico (2015a:171), promovendo, em condições controladas, uma

abertura a “subjetividades ‘estrangeiras’”, “o encontro ou o intercâmbio de perspectivas” (2015a:49). Estabelecendo alianças com intencionalidades outras, o xamã conjuga pontos de vista divergentes, em relação aos quais se faz visível a alteridade dos próprios humanos. Conforme relata Davi acerca dos *xapiri*: “Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade.” (Kopenawa & Albert 2015:111). Por isso, o xamanismo “é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento”, situado “sob certos aspectos, nas antípodas da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental” (2015a:50), segundo a qual

“[...] conhecer é ‘objetivar’; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal (ou a ampliá-la demonstrativamente em vista da obtenção de efeitos críticos espetaculares). Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são concebidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; e o que ainda não foi objetivado permanece irreal e abstrato.” (Viveiros de Castro 2015a:50)

Não é preciso grande esforço para, nesse diagnóstico, reconhecermos Kant, com sua radical configuração da natureza como sucessão objetiva dos fenômenos no tempo. A filosofia kantiana concebe *a priori* a natureza como um substrato permanente, que deve objetivamente determinar seus próprios estados segundo uma ordem determinada e irreversível, compondo uma totalidade única e substancial, regida por leis que a distinguem do mero sonho: “a verdade empírica dos fenômenos no espaço e no tempo está suficientemente assegurada e suficientemente distinta do parentesco com o sonho, se ambos se encadearem rigorosa e universalmente numa experiência, de acordo com as leis empíricas.” (*KrV* 438/A 492, B 520-521) É mediante a determinação dessa unidade objetiva da permanência dos fenômenos que o sujeito percebe a si mesmo, sua própria identidade através da sucessão do tempo: “A forma do Outro é a coisa.” (Viveiros de Castro 2015a:50) Nessa correlação do sujeito transcendental com a alteridade compreendida como objetividade, Kant critica um rompimento indevido de limites quando se exige respostas objetivas a questões relativas apenas a interesses subjetivos. Mas é isso que lhe permite, ao expurgar as contradições do puro pensamento, expandir a contribuição subjetiva de uma razão despojada das pretensões de conhecer, mas liberta para pensar o mundo segundo princípios que, sem ferirem o estritamente objetivo, lhe fornecem uma perspectiva motivada por um interesse prático: a compreensão teleológica

do mundo, que, ao elevar a moralidade humana a fim terminal de sua existência, confere a Kant seus “efeitos críticos espetaculares” (2015a:50).

Inversamente, o xamanismo pressupõe que “conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido”, o que implica

“[...] um *ideal* epistemológico que, longe de buscar reduzir a ‘intencionalidade ambiente’ a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta inversa: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado. [...] Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema.” (Viveiros de Castro 2015a:51)

Davi Kopenawa relata como, em uma visita ao conjunto megalítico de Avebury, na Inglaterra, especulava se aqueles blocos não teriam sido ali plantados por *Omama* em sua fuga, auxiliado pelos ancestrais dos brancos – hipótese que teve confirmação onírica quando, durante a noite, os espíritos daquela antiga terra lhe revelaram como aquelas rochas foram fixadas no chão para firmar em seu lugar a terra recém-criada para os brancos e para lembrar seus descendentes de como vieram à existência graças a *Omama*. Todavia, os brancos “perderam as palavras sobre elas”, e, surpreendentemente, “todos os jovens que, hoje, vão ver essas pedras sem temer a ventania que as cerca parecem perdidos”: apenas “ficam olhando para elas longamente, sem reconhecê-las” e perguntando somente “como os antigos conseguiram levantar tanto peso” (Kopenawa & Albert 2015:396). Os brancos, incapazes de ouvir as palavras dos espíritos que sustentam sua própria terra, não percebem as intencionalidades que a Davi permitem o conhecimento verdadeiramente relevante. Para o xamã, aquilo que ainda não foi determinado em “sua relação social com aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um ‘fator impessoal’ resistente ao conhecimento preciso.” (Viveiros de Castro 2015a:50-51) *À toa*, portanto, visto que aqui, contra a objetividade kantiana, “a forma do Outro é a pessoa.” (Viveiros de Castro 2015a:50)

Enquanto Kant se guia pela identidade dos sujeitos aos quais se coloca uma natureza unívoca, suficientemente distinta do sonho graças a leis universais e necessárias, o xamanismo, como regime epistemológico, opera uma multiplicação dos equívocos entre mundos oniricamente permeáveis. Os sonhos xamânicos são “projeções e deslocamentos”, alterações perspectivas contraprojetadas pelo ponto de vista do outro, de maneira que, “um humano pode parecer diferente do modo como ele vê a si próprio, a

depende da perspectiva que o sonhador assumiu.” (Vianna 2016:277) Neste mundo em que “o objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto” (Viveiros de Castro 2015a:52) e em que “a metamorfose consiste no traço determinante dos sujeitos em ‘reciprocidade de perspectivas’” (Valentim 2018:194), o sonho é um modo privilegiado de abertura a outros pontos de vista, em uma experiência de alteração na qual os sujeitos são definidos justamente “por estarem em relação” – “com os parentes e inimigos, com os humanos e os não humanos” (Vianna 2016:290). Longe de um mundo unívoco de sujeitos universalmente compreendidos, no xamanismo “a experiência de cada sujeito corresponde a uma passagem contínua entre modos humanos e não humanos de apresentação do mundo enquanto âmbito de diferenciação recíproca de perspectivas.” (Valentim 2018:166)

É assim, através da multiplicação de divergências perspectivas, que se pode verdadeiramente conhecer. Davi não se cansa de dizer que “apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta.” (Kopenawa & Albert 2015:455) Aos brancos, ela parece morta e sem razão, mas é viva e constantemente se renova graças à atividade dos espíritos que se alimentam através dos xamãs. A floresta possui seu próprio sopro de vida, que constantemente vivifica suas árvores. “É graças à sua respiração que as plantas que nos alimentam podem crescer.” (2015:472) Mesmo sua aparente imobilidade se deve à ação dos *xapiri*, que a impedem de se tornar caótica. “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso.” (2015:497) Sua imagem, *Urihinari*, é o seu espírito, que a vivifica e faz prosperar sua fertilidade:

“[...] o que chamamos de espírito da floresta são as inúmeras imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*.” (Kopenawa & Albert 2015:475)

Mas, porquanto viva, ela pode morrer, se forem arrancadas todas as suas árvores. Mesmo que os brancos ignorem, “ela sente dor, como os humanos.” (Kopenawa & Albert 2015:468) Se isso ocorrer, os *xapiri* irão embora e ela se tornará uma terra seca. Por isso o empenho de Davi em falar aos brancos, transmitindo-lhes palavras dos espíritos e de *Omama*, “surgidas no tempo do sonho” (Kopenawa & Albert 2015:65): “palavras que vêm do primeiro tempo, mas que, apesar disso, vou buscar no fundo de mim.” (2015:435). Na duplicação do eu narrador pela intersecção entre os discursos de Bruce Albert e Davi Kopenawa, abre-se uma multiplicidade de vozes outras que, através do texto, se pronunciam. São palavras dos antigos Yanomami, provindas de seu povo, de sua história

e de sua cosmologia, isto é, de “um ‘eu’ coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo.” (2015:539) São também palavras de toda a comunidade de espíritos da floresta, trazidas “por um xamã que nada mais é do que um veículo das palavras dos *xapiri*, e que aprendeu a compreendê-los por meio das instruções de seu sogro” (Luciani 2013:176). Palavras advindas igualmente de décadas de militância e ativismo, construído em alianças com pessoas dos mais diversos povos. “São palavras que me ficaram na solidão, depois da morte de meus antigos. São palavras que os espíritos me deram em sonho e também palavras que vieram a mim escutando as maledicências dos brancos a nosso respeito.” (Kopenawa & Albert 2015:74) Sua complexa autoria, portanto, envolve muitas mediações e traduções, inserindo-nos, através do livro, em mundos outros de sentidos, que projetam uma imagem outra de nós mesmos.

5.2. Povo da mercadoria

Foi para falar aos brancos que Davi Kopenawa pediu a Bruce Albert que transformasse em livro suas palavras. Para que, com isso, talvez curemos nossa ignorância em relação à floresta, que segue sob ameaça. O ativismo de Davi se relaciona à progressiva consciência que desenvolveu acerca dos brancos e de suas intenções quanto à floresta e seus habitantes, com base na cosmologia yanomami, em sua formação xamânica e em sua trajetória de sucessivos contatos com esses estrangeiros ao longo de décadas. Davi repetidamente afirma que, se os antigos Yanomami soubessem quem os brancos realmente são, não teriam se iludido quanto à sua falsa generosidade, sob a qual se ocultaria uma ávida ganância por transformar em mercadorias as terras que, em suas mentiras, dizem estarem vazias e pertencerem ao governo. Os antigos pensavam que, “acontecesse o que acontecesse, a floresta nunca iria desaparecer e continuariam vivendo nela como sempre tinham feito”, sem conhecerem as “verdadeiras intenções dos brancos” (Kopenawa & Albert 2015:307). Apesar das desconfianças, não percebiam que, junto a eles, com suas mercadorias e falsas promessas de amizade, “chegam os seres de epidemia *xawarari* e então começamos a morrer um atrás do outro!” (2015:245) Se os antigos soubessem o que lhes adviria, “nunca teriam deixado que se aproximassem daquele jeito! É o que penso.” (2015:353)

O avanço destrutivo dos brancos e das muitas doenças que os acompanham

exige dos Yanomami constantes reelaborações da imagem que fazem desses estrangeiros cheios de mercadorias fascinantes, mas também de epidemias e de violência. Ao analisar transformações das concepções yanomami acerca dos brancos, Bruce Albert as interpreta a partir de uma “lógica de resistência cultural” (Albert 1992:152) das sociedades indígenas que, em seu crescente contato com os brancos através do “avanço da fronteira do 'sistema mundial'” (1992:152), passam a depender, para sua existência e permanência, da resolução de novos “enigmas metafísicos e transtornos sociais” (1992:152). É sob esse prisma que ele analisa o processo de remodelamento das interpretações dos Yanomami acerca seu contato com essa “alteridade em que o excesso do poder material remete ao excesso dos poderes canibais” (1992:184): os *napë*, estrangeiros – os brancos.

É em termos sobretudo etiológicos que os Yanomami interpretam seu contato com as sociedades ocidentais. Dada “a ligação entre surgimento dos brancos, aquisição dos objetos manufaturados e epidemias” (Albert 1992:161), os contágios que se seguiram já aos primeiros contatos foram associados pelos Yanomami às mercadorias perfumadas distribuídas pelos brancos, vistas então como portadoras de um princípio patogênico, a “fumaça do metal” (1992:166). Isso contribuía para uma geral identificação dos brancos com seres maléficos cujas ferramentas ocasionariam doenças. Depois, com o aumento do contato, os brancos foram progressivamente identificados como humanos, mas sua socialidade detestável e as sucessivas epidemias que os acompanhavam os deslocaram à posição de inimigos potenciais, que, diante de conflitos sociais com os Yanomami, empreenderiam retaliações vingativas através de xamanismo e feitiçaria. Mas também essa identificação entre brancos e inimigos foi reelaborada quando, nas décadas de 1950 e 1960, muitos grupos yanomami passaram a travar contato permanente com brancos. O estabelecimento duradouro de missionários católicos que, dentre outras coisas, prestavam auxílio médico, os retirava da posição de feitiçeiros inimigos, ocasionando uma diversificação da interpretação acerca dos brancos, associados, em alguns casos, ao xamanismo agressivo dos inimigos, e, em outros, aos remédios, à coresidência e à ausência de poderes patogênicos.

A década de 1970, tornando complexa a articulação entre a sociedade yanomami e a “frente de expansão local” (Albert 1992:177), foi marcada pela presença de construções rodoviárias, projetos agrícolas e garimpo ilegal. O contato com brancos, marcado por abundância de mercadorias e ausência de situação de conflito, se articulava sob o quadro de relações entre grupos afins, o que lhes retirava os signos da inimizade.

Contudo, as contaminações epidemiológicas em grande escala, sem que qualquer conflito social as caracterizasse como formas de vingança por parte dos brancos, tornavam estes últimos “novamente indiferenciados e desterritorializados” (1992:179). Portadores de doenças que matavam sem qualquer inimizade subjacente, “os brancos podiam apenas ser remetidos à radicalidade inumana de sua alteridade predadora.” (1992:179) Entretanto, dessa vez não são vistos eles próprios como inumanos, mas como “associados a duplos que, eles, são espíritos maléficos” (1992:180), seres malignos e canibais que vagariam na terra dos brancos e cujas armas patogênicas seriam justamente as imagens de suas mercadorias. “Assim, *todos* os brancos (*nabëbë*), independentemente de sua benevolência ou malevolência, e de sua situação geográfica, são, nessa versão, associados a duplos sobrenaturais maléficos, os *nabëribë*.” (1992:179) Acompanhados por multidões de espíritos em seu avanço pela floresta, sua presença e a de suas mercadorias traria inevitavelmente como consequência a morte generalizada.

Esses diagnósticos se preservam no discurso de Davi, que, no entanto, os reelabora com base tanto em sua ampla trajetória pessoal através do mundo dos brancos quanto no paralelo desenvolvimento de suas experiências xamânicas. A ele os brancos aparecem, de um lado, como seres maléficos. De outro, porém, sua ancestralidade comum com os Yanomami segue atualizável através dos espíritos ancestrais que direcionam o pensamento daqueles que buscam proteger a floresta. Com esse duplo diagnóstico, Davi se engaja em alianças – dentre as quais se situa a composição da obra *A queda do céu* – que possam ajudar a frear a invasão destrutiva dos brancos sobre a floresta.

Davi relata que foi apenas confrontado com os garimpeiros que ele próprio tomara consciência da inumanidade maléfica dos brancos. Desde a infância, ele conhecera as mortes e a destruição decorrentes de contatos com missionários, membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, agentes governamentais, operários das frentes de expansão local, dentre outros. Contudo, afirma ele, pouco sabia a respeito das reais intenções dos brancos até a grande corrida do ouro sobre o território yanomami na década de 1980. Vidrados em minérios e capazes de destruir toda a floresta, esses estrangeiros só puderam ser associados por Davi a alteridades malignas sobrenaturais. “Apesar de ser impossível comer ouro, parecia que eles queriam devorar todo o chão da floresta!” (Kopenawa & Albert 2015:342) Foi sua assassina avidez por metais que permitiu a Davi enxergar sua faceta sobrenatural:

“Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru* – ouro. [...] O pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de *napē worēri pē*, os ‘espíritos queixada forasteiros’, porque não param de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pē*, os ‘comedores de terra’.” (Kopenawa & Albert 2015:335-337)

Completamente obcecados por ouro, propagadores de doenças, capazes de devorar todo o chão da floresta e de assassinar seus habitantes, os garimpeiros trouxeram o horror que levou Davi ao temor de que, de fato, a floresta poderia um dia ser de todo destruída. “A partir daquele momento, meu pensamento ficou realmente firme. Entendi a que ponto os brancos que querem nossa terra são seres maléficos.” (Kopenawa & Albert 2015:344)

Os minérios que extraem da terra, segundo Davi, “são coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres” (Kopenawa & Albert 2015:357). Ele relata que, sonhando após beber *yãkoana*, viu se tratarem de “lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo” (2015:357), escondidas por *Omama* no chão da floresta, para que a sustentasse, como seu esqueleto, e para que não adoecesse seus habitantes. “O ouro, quando ainda é como uma pedra, é um ser vivo.” (2015:362) É em seu processo de derretimento que ele morre, “quando seu sangue evapora nas panelas das fábricas dos brancos” (2015:362), de onde vêm as mercadorias. Mas, em sua morte, o ouro deixa escapar “o perigoso calor de seu sopro” (2015:362), emanando, assim como todos os outros minérios, “uma fumaça de metal de epidemia tão poderosa que se lança como uma arma para matar os que dela se aproximam e respiram.” (2015:357) Por isso as cidades dos brancos são impregnadas por tantas fumaças tóxicas e doenças dos mais variados tipos. “Esses vapores, quentes, densos e amarelados como gasolina, colam no cabelo e nas roupas. Entram nos olhos e invadem o peito.” (2015:363) São essas as fumaças que chegam à floresta como epidemia *xawara*, adoecendo os seus habitantes.

“O que chamamos de *xarawa* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne.” (Kopenawa & Albert 2015:366) São todas essa “mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga” (2015:363) e que se dissemina por toda parte. Os próprios brancos dela padecem, mas, apesar disso, não desistem, pois seu pensamento “está todo fechado”: “Só se importam em cozinhar o metal e o petróleo para fabricar suas mercadorias.” (2015:365) As imagens desses seres maléficos das doenças, aos olhos do xamã, “se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus, mas estão envoltos numa fumaça

densa e têm presas afiadas.” (2015:366) Moram “em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos dos garimpeiros.” (2015:367) Devoram os humanos – “pois nos consideram suas caças” – e armazenam sua carne em latas, “como os brancos fazem com seus peixes e seus bois”, reservando suas vísceras “para os cães de caça que trazem consigo.” (2015:367) Sem que se possa vê-las, essas imagens sobrenaturais e antropófagas acompanham os brancos e suas mercadorias. Por isso, quando começam a desejar as mercadorias, fixando nelas seus pensamentos, os habitantes da floresta acabam por atrair esses espíritos das doenças que elas trazem consigo. “O fato de acumular com sofreguidão roupas, panelas, facões, espelhos e redes atrai o olhar dos seres da epidemia, que então pensam: ‘Essa gente gosta de nossas mercadorias? Ficaram nossos amigos? Vamos lhes fazer uma visita!’” (2015:368) É assim que “acabam vindo se instalar em nossas casas, como convidados invisíveis” (2015:368), ocasionando as doenças que se seguem aos contatos com os brancos.

Por isso, os Yanomami chamam os brancos também de “*Yoasi thëri*, Gente de Yoasi” (Kopenawa & Albert 2015:83). São, segundo Davi, as palavras do caótico irmão de *Omama*, o “criador da morte” (2015:252) *Yoasi*, que obscurecem seu pensamento e os tornam seres maléficos, de modo que “esses brancos só fazem seguir seus passos.” (2015:358). Foi com ele que aprenderam a destruir sua terra: “No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta.” (2015:407) Mas progressivamente recusaram as palavras dos antigos, abrindo roças cada vez maiores e se tornando mais numerosos. Em sua desenfreada multidão, puseram-se a criar fábricas para transformar o metal em mercadorias. Foi nesse momento que seu pensamento se perdeu: “Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta.” (2015:407) Encantaram-se pelas mercadorias e, com isso, desenvolveram também uma narcísica paixão por seu próprio engenho na fabricação: “Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade!” (2015:407) – foi o que pensaram, afirma Davi. Com isso, seu pensamento “se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras de mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios.” (2015:407)

Não mais satisfeitos com o metal deixado por *Omama* na superfície da floresta, iniciou-se sua procura por minérios subterrâneos. “Por quererem possuir todas as

mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido.” (Kopenawa & Albert 2015:407) Depois de destruírem sua própria floresta e poluírem seus rios, passaram a buscar outras terras. “Não é à toa que os brancos querem hoje escavar o chão de nossa floresta.” (2015:358) Esquecidos de sua origem comum com os Yanomami e conduzidos por *Yoasi*, os portugueses, ancestrais dos brancos atuais, retornaram cada vez mais numerosos à floresta, pretendendo ocultar, com seu mentiroso descobrimento e sua falsa generosidade, sua ganância de roubá-la de seus habitantes para transformá-la em mercadorias. “Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje.” (2015:253) Por isso os chefes dos brancos de hoje “só pensam em cobrir a terra com seus desenhos, para fatiá-la e acabar nos dando apenas uns poucos pedaços, cercados por seus garimpos e plantações.” (2015:328) Só as mercadorias ocupam seu pensamento e, embora possam muitas vezes parecer generosos, seu intuito costuma ser o de se apoderar da floresta, trazendo morte e devastação.

Dentre os Yanomami, as mercadorias são de fato cobiçadas e úteis, mas sua assimilação não ocorre sob o signo da posse, sendo antes incorporadas na rede de trocas que movimenta a socialidade entre grupos aliados. “Nenhum de nós deseja suas mercadorias só para empilhá-las em casa e vê-las ficando velhas e empoeiradas! Ao contrário, não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas.” (2015:413) É a troca que subjaz ao seu interesse pelos objetos dos brancos: “Nem bem acabamos de consegui-los e logo os damos a outros que, por sua vez, os querem.” (2015:410) O objetivo disso, segundo Davi, é dar a conhecer mesmo a lugares distantes a própria valentia e generosidade. Circulando entre os grupos, as mercadorias seguem “acompanhadas de boas palavras a nosso respeito” (2015:413), estabelecendo alianças e alcançando pessoas distantes. Seu valor se efetua na troca. “Fora das relações sociais construídas por esses intercâmbios, as *matihipë* [mercadorias] são apenas o significante de uma ausência, a ausência de uma relação que se deve obliterar.” (Albert 1995:15)

Por isso também os Yanomami destroem todos os pertences de uma pessoa que morre, desprovidos que se encontram dos vínculos que lhe conferiam “eficácia social intra e intercomunitária” (1995:15) e carregados que estão do rastro de seus dedos. A morte torna sem valor e perigosas as mercadorias, que, assim como as lembranças e os ossos do morto, devem ser eliminadas, “para permitir que o seu espectro chegue às costas do céu, moradia dos fantasmas.” (Kopenawa & Albert 2015:670) Não se deve acumulá-

las, porque, ao contrário das pessoas, – que “somem muito depressa e, assim que seu sopro de vida é cortado, só inspiram tristeza e saudade” (2015:428), – “as mercadorias não morrem.” (2015:409) Por isso, a Davi, a ânsia dos brancos pelo acúmulo mostra como, embora propagadores da morte, ignoram a sua própria. Eles “são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias” (Kopenawa & Albert 2015:413). Porém, “quando morrerem, vão ter de largar todos esses objetos de qualquer jeito! Aí vão abandoná-los quer queiram quer não e seus parentes não vão parar de se desentender para pegá-los.” (2015:420)

Davi observa que, muito embora alguns falem em Deus o tempo todo, suas palavras só trazem doenças. Ele se refere aqui à “gente de *Teosi*”, missionários evangélicos com os quais convivera desde a infância. Insistentemente repetindo o nome de Deus, amedrontavam os Yanomami com ameaças sobre pecado e inferno, às quais se submeteram muitos, com medo das epidemias. “Era assim que conseguiam nos enganar. Suas palavras desencaminhavam nosso pensamento e nos deixavam preocupados.” (Kopenawa & Albert 2015:258) Vários xamãs deixaram de beber *yãkoana* e de fazer dançarem os *xapiri*, embora se sentissem maltratados por *Teosi* e pelos missionários. Em seu medo, repetiam as palavras de Deus, sem, no entanto, conseguirem verdadeiramente escutá-lo: “por mais que nossos ouvidos estivessem atentos, não podíamos nunca ouvir suas palavras.” (2015:260) Além disso, as epidemias continuavam, disseminadas muitas vezes pelos próprios missionários. Isso tudo, aliado às constantes recriminações e ameaças, bem como às condutas contraditórias de alguns deles, fez com que os Yanomami desacreditassem das palavras de Deus e as abandonassem – sem que ele nunca fosse visto ou ouvido nem que sua imagem tenha jamais dançado para os xamãs; sem que ele tenha curado sequer uma única pessoa. No diagnóstico de Davi, *Teosi* deve ser mesmo *Yoasi*, “o irmão mau de *Omama*, o que nos ensinou a morrer.” (2015:277) Hão de ser suas as palavras de morte que os brancos apregoam.

Mas foi um esquecimento que tornou maléficos esses estrangeiros. “Seus antepassados mais sábios, os que *Omama* criou e a quem deu suas palavras, morreram.” (Kopenawa & Albert 2015:407) Foi depois disso que se apaixonaram pelas mercadorias e que seu pensamento se desencaminhou pelas palavras de *Yoasi*. Todavia, as imagens desses ancestrais seguem existindo nas montanhas das terras dos antigos brancos. São os poderosos espíritos *napënapëri*, levados por *Omama* quando fugiu para a terra dos brancos, depois de criar a floresta e os Yanomami:

“No tempo antigo, os brancos as conheciam e as faziam dançar como nós. Eles sabiam imitar-lhes os cantos e construir-lhes casas para os jovens poderem por sua vez se tornar xamãs. Mas os que nasceram depois deles acabaram criando as cidades. Ai, foram pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos. Depois os livros fizeram com que fossem esquecidos e eles por fim as renegaram. *Teosi*, como eu disse, tinha ciúme da beleza das palavras dos *xapiri*. Não parou de falar mal deles: ‘Não escutem esses espíritos que sujam seu peito! São habitantes da floresta, são ruins! Não passam de bichos! Parem de chamar suas imagens, contentem-se em comê-los! Olhem, em vez delas, minhas palavras coladas em peles de papel!’ Assim, as palavras de raiva de *Teosi* se espalharam por toda parte e expulsaram os cantos dos *xapiri* dos pensamentos dos antigos brancos. Suas mentes ficaram confusas e obscurecidas, sempre em busca de novas palavras. No entanto, os espíritos daquelas terras distantes não morreram. Continuam morando nas montanhas que *Omama* lhes deu como moradia e descem de lá apenas para os xamãs capazes de vê-los.” (Kopenawa & Albert 2015:401-402)

Os brancos de hoje esqueceram as palavras dos *napënapëri*. “Na barulheira das cidades”, eles “não sabem mais sonhar com os espíritos” (Kopenawa & Albert 2015:426). Entretanto, segundo Davi, antes mesmo da chegada dos brancos esses espíritos já eram conhecidos pelos xamãs yanomami. Eles é que, nas suas experiências oníricas, alertam os *xapiri* quanto ao avanço das epidemias, sendo os primeiros a atacá-las. Porquanto provêm da terra dos brancos, “só eles conhecem bem a fumaça do metal e são capazes de lhes arrancar as vítimas.” (2015:368) Esses espíritos “se parecem com os brancos que nos ajudam na defesa da floresta contra os garimpeiros.” (2015:368) Por isso, quando ouviu pela primeira vez a palavra de ecologistas, Davi se perguntou: “Não seriam eles a imagem dos verdadeiros forasteiros que ele [*Omama*] criou a partir do sangue de nossos ancestrais? Não seriam eles genros de *Omama*?” (2015:484) Foram esses mesmos espíritos *napënapëri* que possibilitaram a Davi a aprendizagem da língua dos brancos: “Suas imagens me encorajaram muitas vezes, durante o sono, a falar com os brancos com energia e coragem.” (2015:424) São os detentores de um saber que, caso se perca completamente, retirará dos brancos “para sempre as medidas”: “Não pararão mais de maltratar a terra e de matar uns aos outros.” (2015:397)

Esse diagnóstico xamânico subjaz à resposta de Davi à intrusão dos brancos na floresta. Conforme assinala Albert, a imaginação conceitual dos povos indígenas acerca dos brancos se vincula à sua “lógica de resistência cultural” (Albert 1992:152). Por um lado, segundo Davi, os brancos têm o pensamento obscurecido em sua ânsia pelas mercadorias e carregam consigo multidões de seres maléficos; por outro, sua origem comum com os Yanomami os remete aos espíritos ancestrais *napënapëri*, identificados aos “brancos amigos”, àqueles que ajudam na proteção da floresta. Davi, ao mesmo tempo em que envia, em suas experiências oníricas, os *xapiri* e os *napënapëri* para conter os

seres maléficos das epidemias e confundir o pensamento daqueles que só pensam em destruir a floresta, paralelamente trava alianças com antropólogos, ambientalistas, alguns políticos e religiosos, agentes da FUNAI, etc., em um complexo e perigoso jogo diplomático.¹³ É assim que ele busca assegurar direitos a seu povo e desenvolver formas de comunicação com os brancos, de modo a transformar o pensamento do maior número possível dentre eles, fazendo-os se lembrarem das verdadeiras palavras provindas das imagens espirituais da floresta.

O luto pela morte de seus parentes – que, dentre os Yanomami, tradicionalmente acenderia a fúria guerreira –, se converteu em Davi em impulso por falar aos brancos, tornados inimigos por excelência pela capacidade de matar em grande escala e destruir toda a floresta. Antigamente, diz ele, os Yanomami frequentemente flechavam-se mutuamente. “Mas hoje nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, os fazendeiros e todos os que querem se apoderar de nossa terra. É contra eles que devemos dirigir nossa raiva.” (Kopenawa & Albert 2015:452) A própria palavra *napë*, que tradicionalmente designava os estrangeiros, povos não Yanomami, passou a se referir primeiramente aos brancos, deslocados à posição de “verdadeiros inimigos” (2015:381). Diante deles, se redefinem as relações travadas com outros grupos yanomami e mesmo com outros povos indígenas, junto aos quais é preciso, no diagnóstico de Davi, somar suas palavras. “Nós, habitantes da floresta, somos a mesma gente, devemos ser amigos!” (2015:381)

Das formas de resistência que Davi articula em aliança com o mundo dos brancos, para a defesa dos direitos de seu povo, é que se origina o projeto também do livro, como forma de falar aos brancos. Segundo ele, essa é uma necessidade, em primeiro lugar, deles próprios – isto é, nossa. É inalando *yãkoana* e tendo sua imagem levada a lugares distantes em sonho que as palavras de *Omama* penetram no pensamento dos xamãs. Vivendo na floresta, é o olhar dos *xapiri* que os permite sonhar com os cantos que “passam sem interrupção de um xamã para outro ao longo do tempo”: “Por isso hoje nós ainda viramos espíritos, do mesmo modo que nossos antepassados, muito antes de nós.” (2015:507) As palavras de seus ancestrais, mesmo sem terem sido escritas, continuam em seu pensamento, onde são constantemente renovadas e expandidas através das

¹³ Ao mesmo tempo em que logrou muitos êxitos em aliança com brancos, Davi menciona, por exemplo, um agente da Funai com o qual trabalhava e que, embora auxiliasse os Yanomami quanto à expulsão de garimpeiros e quanto ao acesso a acompanhamento médico, trabalhava ao mesmo tempo, sem que Davi soubesse, em um projeto de desmembramento de suas terras por iniciativa do governo militar. (Cf. Kopenawa & Albert 2015:303-304)

experiências xamânicas e oníricas de onde elas provêm. “Na verdade, nunca paramos de escutá-las! É desse modo que elas se fixam firmemente dentro de nós e nunca se perdem.” (2015:458) É de *Omama* e dos *xapiri* provém seu saber em relação à floresta. “Seu papel é nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba.” (2015:508) Por isso também, essas palavras não morrem, nem envelhecem, enquanto houver floresta: “Só fazem aumentar de xamã em xamã.” (2015:508)

Já os brancos “ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las.” (Kopenawa & Albert 2015:455) *Teosi*, enciumado da beleza dos *xapiri*, os fizera esquecer seus cantos e dar valor apenas à palavra escrita. (2015:456) Vivem em meio ao barulho e à fumaça das cidades, sem beber *yãkoana* e com o pensamento constantemente ocupado com mercadorias. A carne de seus animais domésticos – “que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro” – os faz ficarem “tomados de vertigem” e as bebidas alcoólicas “lhes esquentam e enfumaçam o peito”. (2015:390) Por isso, enquanto o xamã tem seu pensamento levado a lugares e gentes distantes, cuja estranheza permite que conheçam verdadeiramente a floresta, os brancos, com seu pensamento confuso, são incapazes de sonhar. “Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia.” (2015:460) Pensam o tempo todo nas mercadorias que desejam e estão sempre preocupados com as que já têm, com medo de roubos e assaltos. “Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir.” (2015:413) É isso tudo que torna “tão ruins e emaranhadas” (2015:390) suas palavras. Ignoram a verdadeira vida intencional da floresta, conhecendo-a apenas através de folhas de papel inertes, “com seus desenhos negros e suas mentiras” (2015:455), que os levam, por fim, a destruí-la “enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenharam sobre peles de árvores derrubadas!” (2015:455) Por isso, só conseguem conhecer aquilo que podem constantemente consultar no papel. “Fazem isso o tempo todo; senão, esqueceriam em seguida tudo o que dizem!” (2015:457-458) Mas é apenas o seu próprio pensamento que, desse modo, se dão a conhecer. Lendo somente suas próprias palavras, “ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares.” (2015:455)

Com a obra *A queda do céu*, chegam aos brancos palavras de outras gentes: dos Yanomami, mas também dos *xapiri*, de *Omama* e de lugares muito distantes da floresta e

além dela. Escritas, essas palavras estarão disponíveis a seus descendentes. Trata-se de desenhá-las, de “fixá-las” (Kopenawa & Albert 2015:64) em peles de papel, para que, *fixas*, elas possam partir, dividir-se e espalhar-se, em termos compreensíveis aos brancos. Dada sua incapacidade de verem e ouvirem as verdadeiras palavras da floresta, bem como sua necessidade de palavra escrita, Davi Kopenawa e Bruce Albert compõem um livro, que, ainda que seja sempre “menos potente do que o universo de experiência e de conhecimento do qual se originava” (Cesarino 2014:206), incorpora outros sentidos à escrita dos brancos. Trata-se de conhecer palavras provindas da própria floresta, dos espíritos que a vivificam, “em vez de reduzi-las a alinhamentos tortuosos” (Kopenawa & Albert 2015:455) – a mapas e a leis que somente ocultam o desejo de roubá-la de seus habitantes. Com isso, inserem-se dentre os livros que formam o pensamento dos brancos palavras de um mundo outro, visando transformar sua ignorância em relação à floresta e seus habitantes.

Curiosamente, o livro se inicia com uma consideração de Davi acerca do seu próprio nome. Os Yanomami não costumam dizer os nomes em presença de seus portadores ou de seus familiares. As pessoas tradicionalmente recebem, quando crianças, apelidos que acabam permanecendo na vida adulta, mas são nomes usados pelos outros, devendo ficar longe de seus donos. Nomear uma pessoa em sua presença é operar “uma identificação da pessoa consigo mesma associada pelos Yanomami à morte” (Leite 2010:77-79), arriscando “provocar sua desaparecimento” (Lizot 1973:69). Por isso, para os Yanomami, dar nomes às pessoas ou pronunciar em sua presença os seus apelidos caracteriza formas graves de ofensa, sujeitas à vingança, o que lhes torna espantosa a maneira como os brancos “apareceram na floresta, distribuindo seus nomes a esmo” (Kopenawa & Albert 2015:70), além de insistentemente perguntarem pelo significado do nome “Yanomami” (basicamente, “os humanos”). Ainda assim, o primeiro capítulo da obra relata como a gente de *Teosi* passou a lhe chamar “Davi”, antes mesmo que seus familiares, conforme o costume, lhe dessem um apelido. Sendo “um nome claro, que não se pode maltratar” (Kopenawa & Albert 2015:70), foi aceito desde então. Já o nome “Kopenawa”, segundo ele próprio, é “um verdadeiro nome yanomami”, recebido diretamente dos espíritos *xapiri*, “quando me tornei mesmo um homem” (2015:71). Quatro homens yanomami haviam sido mortos por garimpeiros e Davi, à época agente da Funai, fora enviado, mesmo sob risco de morte, para resgatar seus corpos. Com medo, Davi bebera *yãkoana* junto a seu sogro e viu descerem espíritos das vespas *kopena*,

conhecidas por sua agressividade, que ele direcionara à missão. “Tive medo, mas minha raiva foi mais forte. Foi a partir de então que passei a ter esse novo nome.” (2015:71) Em razão de sua fúria diante do avanço assassino dos garimpeiros, os espíritos lhe nomearam Kopenawa: “Assim, recebi esse nome para defender os meus e proteger nossa terra” (2015:73). Davi convertera sua fúria guerreira em empenho dirigido contra os “forasteiros que cobiçam a floresta” (2015:73), cuja presença se inscreve nos próprios nomes que ele carrega: o primeiro imposto por missionários; o segundo, nome de espírito, recebido para lutar contra os brancos. Por fim, ele mesmo completara seu nome com o de seu povo, *Yanomami*. “Queremos proteger nosso nome. Não nos agrada repeti-lo a torto e a direito.” (2015:78) Contudo, diante dos brancos – esses forasteiros que, embora não tenham pudor em pronunciar seus nomes, nada conhecem acerca de seus portadores –, Davi ostenta seu próprio nome e o de seu povo, visando justamente transformar seu pensamento, alertando que, embora muitos brancos ignorem, com a destruição da floresta é o mundo inteiro que é posto sob ameaça.

5.3. *Mundo inteiro*

Capazes de destruir toda a floresta e seus habitantes, os brancos incitam em Davi a busca por estratégias para a resistência de seu povo. “Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos.” (Kopenawa & Albert 2015:419) Mas, em seu diagnóstico xamânico, os próprios brancos, por fim, não sobreviveriam ao caos que podem desencadear em sua ânsia por minérios. Muito embora tenham escavado apenas o metal mais próximo à superfície, as palavras de *Yoasi* os impelem a buscar o “verdadeiro metal”, “o mais sólido, mas também o mais temível” (2015:358), escondido por *Omama* nas profundezas da terra e ainda não desnudado. “Sem que o saibam, é esse verdadeiro metal de *Omama* que os garimpeiros querem atingir.” (2015:359) Cravado no fundo do solo, debaixo de toda a cobertura da floresta, se torna inofensivo. As pedras e a areia, “como uma tampa de panela, retêm seu vapor maléfico e o impedem de se espalhar.” (2015:360) Fixo “na terra como as raízes das árvores”, esse metal mantém a floresta em seu lugar, impedindo “que a ira dos trovões e dos raios a faça tremer e a desloque.” (2015:360-361) Entretanto, caso um dia fosse arrancado pelos brancos, o seu calor, posto a descoberto, incendiaria a terra e “a poderosa fumaça amarelada de seu sopro se espalharia por toda parte, como um veneno tão mortal quanto o que eles chamam de bomba atômica.” (2015:359). Desprovida então de suas

sustentações metálicas, “a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo.” (2015:359) Por fim, o céu desabarará e aniquilará todas as pessoas, como já ocorrido no primeiro tempo.

A floresta que habitam os yanomami, *Hutukara*, é ela mesma um céu desabado em razão do comportamento desregrado dos ancestrais animais *yarori*. Essa queda significou uma realocação de níveis cosmológicos, em que a antiga floresta foi arremessada para o mundo subterrâneo, a maior parte de seus habitantes se tornando monstros canibais *aõpatari*. *Omama*, visando evitar uma nova queda, “plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu.” (Kopenawa & Albert 2015:81) O céu atual é, por essa razão, mais sólido do que o anterior, demasiado “novo e frágil” (2015:195). Contudo, ainda assim ele “se move, é sempre instável.” (2015:196) Por isso a constante preocupação de Davi e segundo ele, de todos os habitantes da floresta – inclusive dos *xapiri* –, quanto a uma possível repetição desse cataclismo. “Quando, às vezes, o peito do céu emite ruídos ameaçadores, mulheres e crianças gemem e choram de medo.” (2015:194) Os xamãs, então, se põem a trabalhar, enviando seus espíritos para impedir sua queda, como vêm fazendo desde os tempos antigos.

Porém, os xamãs – ao mesmo tempo em que trabalham na contenção da constante ameaça de uma queda do céu –, quando morrem, incitam uma retaliação por parte de seus espíritos órfãos, que, enraivecidos em seu luto, passam eles mesmos a atacar a abóboda celeste. Quando morre um xamã muito velho, seus *xapiri*, em sua maioria, abandonam aos poucos sua casa de espíritos e retornam “para onde viveram antes, nos morros e montanhas da floresta e nas costas do céu.” (Kopenawa & Albert 2015:489) Lá aguardam até que xamãs mais novos os façam, por sua vez, dançar. Contudo, alguns *xapiri* mais maléficos e agressivos se recusam a ir facilmente embora, podendo atacar as pessoas, que se veem por isso na necessidade de abandonar e queimar “a casa onde as cinzas de seus ossos foram enterradas.” (2015:489) Mas sua ira é muito maior ainda quando é o caso da morte precoce e/ou violenta de um xamã. Os *xapiri*, enfurecidos, procuram vingança, ocasionando fortes tempestades e atacando o céu. Resta então aos demais xamãs a tarefa de enviar seus próprios espíritos para acalmá-los e consertar o céu, que graças a isso ainda permanece de pé.

Mas hoje, após muitas epidemias, os “*xapiri* maléficos dos xamãs mortos tornam-se cada vez mais numerosos, furiosos por ver as casas dos espíritos de seus pais

destruídas pela ignorância dos brancos.” (Kopenawa & Albert 2015:491) Caso se consume a dizimação dos Yanomami, como já ocorrido “com muitos outros habitantes da floresta nesta terra do Brasil” (2015:372), desaparecerão os xamãs e proliferarão espíritos órfãos vingativos, a atacarem tanto as pessoas como o céu. “Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos.” (2015:491) Não restará ninguém para acalmar os *xapiri* e reparar seus danos. É isso o que, segundo Davi, já vem acontecendo em terras distantes, hoje sujeitas a “secas e inundações constantes.” (2015:496) A sobrevivência dos xamãs significa, pois, a continuidade da sustentação do céu e a contenção do caos que constantemente ameaça a floresta. “Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha.” (2015:492) São eles que, tornando-se pais dos espíritos, os alimentam e os enviam para constantemente combater desequilíbrios que aniquilariam a floresta e seus habitantes. Se os xamãs todos morrerem, o céu terminará por desabar:

“Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se gastar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais falecidos. Aos poucos, cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. Vai ser muito assustador mesmo! As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força. Toda a terra na qual andamos será empurrada para o mundo subterrâneo, onde nossos fantasmas vão, por sua vez, virar vorazes ancestrais *aôpatari*.” (Kopenawa & Albert 2015:493)

Os humanos “vão virar outros, como aconteceu no primeiro tempo” (Kopenawa & Albert 2015:493) e o mundo, tornado empobrecido e caótico, não mais terá xamãs nem *xapiri* para protegê-lo. “Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos.” (2015:498) Os atuais humanos terão definitivamente se transformado.

Essa catástrofe, se ameaça dizimar em primeiro lugar a floresta, os Yanomami e seus xamãs, acarretará por fim a aniquilação também dos brancos. A epidemia *xawara*, “em sua hostilidade, não tem preferência nenhuma.” (Kopenawa & Albert 2015:365) O céu, quando desabar, matará a todos. Os xamãs, por isso, protegem também os brancos quando trabalham com seus *xapiri*. A virtualidade cataclísmica da queda do céu os conecta sob um perigo comum: “seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós.” (2015:498) Não somente os Yanomami, mas o *mundo inteiro* padecerá a devastação causada pela ignorância dos *napë*:

“O que os brancos chamam de mundo inteiro fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores. Por mais vastos que sejam a terra e o céu, suas fumaças acabam por dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta. É verdade. Até as árvores ficam doentes. Tornadas fantasmas, perdem as folhas, ficam ressecadas e se quebram sozinhas. Os peixes também morrem pela mesma causa, na água suja dos rios. Com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e tempestades acabarão entrando também em estado de fantasma. No final, inclusive os *xapiri* e a imagem de *Omama* serão atingidos.” (Kopenawa & Albert 2015:370)

Como informa em nota Bruce Albert, “Davi Kopenawa utiliza a expressão ‘mundo inteiro’, em português, para traduzir a expressão yanomami *urihi a pree* ou *uriki a pata*, ‘a grande terra-floresta’, que designa o nível terrestre como um todo.” (Kopenawa & Albert 2015:664) A ameaça concerne ao mundo inteiro, inclusive aos brancos, a quem Davi Kopenawa busca falar. Mas o mundo inteiro passa a designar, em suas palavras, também toda a floresta, com seus diversos habitantes e espíritos, em sua complexa trama imagética e xamânica. Padece tudo que se encontra debaixo do céu: os Yanomami e a floresta toda, mas também os brancos e suas terras – todos conjugados por uma ameaça comum: “Há apenas um único e mesmo céu acima de nós.” (2015:231) Visto que é da ignorância em relação à vida intencional da floresta que deriva a ânsia destrutiva dos brancos, a maneira como Davi se reporta ao seu mundo, através de um livro, intenta que esse mundo se conecte às muitas agências da Grande Terra-Floresta, todas sob o risco de que mesmo o vento e as tempestades, à mercê de espíritos malignos, se alterem, atingindo inclusive os *xapiri* e *Omama*. O mundo inteiro se torna outro e passa a depender dos espíritos, dos xamãs, dos Yanomami, de toda a proliferação de multiplicidades que renovadamente sustentam a floresta e o céu.

Com isso, Davi Kopenawa busca operar transformações no pensamento dos brancos, diante da necessidade de reversão da destruição em curso. A conversão de suas palavras em livro não é, dessa maneira, sua simples submissão aos termos do pensamento dos brancos, mas opera uma complexa tradução que se utiliza desses mesmos termos para alterá-los, acrescentando-lhes sentidos. Davi se apropria “da escrita para a produção de um corpo-alma xamânico, capaz de provocar, mediante ‘peles de imagens’, uma vertiginosa alteração no pensamento letrado dos brancos” (Valentim 2018:214) Como ele próprio afirma, “só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.” (Kopenawa & Albert 2015:75) Sua longa aproximação ao mundo dos brancos não o tornou menos Yanomami, mas permitiu, junto a muitas alianças, a progressiva elaboração de estratégias de resistência. Hoje, é para falar aos

brancos que Davi imita sua fala e suas roupas, para que o pensamento desses estrangeiros assimile as palavras que os Yanomami ainda possuem. “Sou habitante da floresta e não deixarei de sê-lo! Assim é!” (2015:389) Trata-se de virar branco, mas no intuito de que os próprios brancos se tornem outros e talvez, com isso, permitam que os Yanomami sigam vivendo bem junto à sua terra.¹⁴

Buscando alterar o pensamento dos brancos, Davi se apropria de conceitos ocidentais e da forma do texto escrito, devolvendo-os carregados de outros sentidos, em um emprego deliberado da equivocidade entre esses mundos. É assim que ele afirma que os brancos não dão a menor importância àquilo que chamam de *natureza*. Incapazes de enxergar os espíritos, pensam que a natureza é morta e sem razão e que, por isso, podem destruí-la e escavá-la. Mas a *verdadeira natureza* “é tanto a floresta como as multidões de *xapiri* seus habitantes.” (Kopenawa & Albert 2015:476) A natureza, em seu discurso, é habitação de multidões, multiplicação de sentidos divergentes. Ela é viva e, por isso, não pertence aos brancos, que, sentindo-se autorizados a destruí-la, desconhecem que o caos pode transtornar a floresta. Isso hoje até mesmo alguns brancos já passaram a entender. Com medo após “terem devastado tanto os lugares em que vivem” (2015:480), os brancos criaram novas “palavras de ecologia” (2015:481).¹⁵ Os discursos ecológicos foram assimilados por Davi e lhe abriram novas possibilidades de alianças com brancos, conferindo grande alcance a suas palavras. Com isso, seu ativismo deixou de se restringir à defesa dos direitos Yanomami para abarcar também a preservação da floresta como um todo, isto é, a defesa do mundo inteiro:

“Entendi que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não

¹⁴ Isso, contudo, não diminui a preocupação de Davi quanto aos efeitos da presença dos brancos sobre os Yanomami, em especial sobre os mais jovens, que, segundo ele, frequentemente não conhecem suas reais intenções. “Hoje, as falas que não param de chegar da cidade abafam a voz de nossos ancestrais. As palavras dos *xapiri* se enfraquecem na mente dos jovens. Temo que estejam interessados demais nas coisas dos brancos.” (Kopenawa & Albert 2015:506) As mercadorias em que fixam seu pensamento atraem doenças e os distanciam das verdadeiras palavras da floresta. As bebidas e as cidades os confundem e eles, por fim, se afastam dos *xapiri*. Por isso Davi adverte os jovens a não se seduzirem pelos brancos e os impele a sem medo fazerem dançar os espíritos. É uma resistência necessária diante de um inimigo singular: “Se esquecermos os *xapiri* e seus cantos, vamos perder também a nossa língua. No fundo de nós, vamos virar estrangeiros. De tanto tentarmos imitar os brancos, só vamos conseguir ser tão ignorantes e submissos como seus cachorros.” (2015:506)

¹⁵ Davi reconhece em Chico Mendes a figura que espalhou essas palavras entre os brancos, justamente por viver próximo à floresta: “Sonhava com ela sem parar e se afligia ao vê-la sendo devorada pelos grandes fazendeiros. Com certeza foi assim que acabaram vindo a ele novas palavras para defendê-la.” (Kopenawa & Albert 2015:481) Foi, portanto, dos *xapiri* que provieram suas palavras, que, mesmo com sua morte, “se propagaram no pensamento de muitas coisas pessoas, assim como no meu.” (2015:481)

habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. [...] Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro.” (Kopenawa & Albert 2015:482)

Davi elabora em seu próprio discurso sentidos outros para a ecologia, que, assimilada às palavras de *Omama* e dos *xapiri*, se torna aquilo que desde os tempos antigos os Yanomami conhecem. *Omama* criou os *xapiri* para defender as pessoas e afugentar o caos da floresta. Os Yanomami, atentos aos *xapiri*, “nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta e escavar a terra de modo desmedido.” (Kopenawa & Albert 2015:480). Por isso os discursos ecológicos lhes são perfeitamente assimiláveis. “Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos.” (2015:480) A ecologia se transforma e passa a ter uma voz, as múltiplas vozes dos *xapiri*, que já a possuíam “quando os brancos ainda não falavam nisso.” (2015:483) Nessa ecologia xamânica, interconectam-se a sobrevivência dos espíritos, dos Yanomami, da floresta e de todos os seus habitantes, dos brancos e de suas terras – do mundo todo. Trata-se da defesa da floresta inteira,¹⁶ em sua resistência à morte e à destruição. Ecologia, enfim, é “tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca.” (2015:480)

Tornado o mundo inteiro o conjunto de arranjos que conectam de maneira decisiva múltiplos mundos de pontos de vistas divergentes, mesmo o futuro adquire outros sentidos, o que coloca em questão o projeto do cosmopolitismo como realização prática do empenho de construção de um mundo comum. Em suas elucubrações acerca da História, Kant, diante da inquietação quanto à maneira como os “descendentes longínquos” de seu tempo arcariam “com o fardo da história” herdada, prevê que eles sem dúvida avaliariam os “tempos mais antigos [...] somente do ponto de vista daquilo que lhes interessa, ou seja, o que os povos e governos fizeram de positivo e prejudicial de um ponto de vista cosmopolita.” (Kant *IaG*: 22/8:30-31) O avanço na construção desse mundo comum seria a única verdadeira herança a se deixar para os descendentes. Já a preocupação dos yanomami, consternados em meio à invasão dos brancos sobre a floresta, é, nas palavras de Davi, a de que seus filhos não tenham onde viver e de que

¹⁶ O uso do termo *meio ambiente* incomoda a Davi, que o assimila aos restos da destruição causada pelos brancos, bem como à divisão, ao retalhamento e à devastação da floresta: “Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós.” (Kopenawa & Albert 2015:484)

talvez venham a pensar “que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas.” (Kopenawa & Albert 2015:65) Seu interesse é em mundos presentes – na contenção do avanço da devastação dos brancos, de modo a talvez permitir que de novo se viva tranquilamente na floresta, sob seus múltiplos olhares. “Então eu me esconderia na floresta com os xamãs mais antigos, para beber o pó de *yãkoana* até ficar bem magro e esquecer a cidade.” (2015:487) Por isso, sua preocupação, menos cosmopolita do que *cosmopolítica*, é reinventar os modos yanomami de existência e resistência, articulando-se com um mundo que se esforça por lhes sujeitar, no intuito de produzir interstícios em nosso pensamento, que incitem o cultivo de intercessões produtivas entre nossos mundos e logrem conter um avanço destrutivo que ameaça o mundo inteiro, abrindo espaços e tempos para a construção conjunta de mundos presentes.

5.4. *Cosmopolítica*

Pierre Clastres considerava “grandioso” o relato autobiográfico de Elena Valero, gravado e transformado em livro na década de 1960 pelo “afortunado” médico italiano Ettore Biocca (Clastres 2014:55), no qual ela conta como, criada até os onze anos de idade entre os brancos, fora raptada por um grupo yanomami, em cujo seio vivera por mais de duas décadas, decidindo por fim retornar ao seu mundo de origem. (Cf. Biocca 1965) Através dela, pela primeira vez, segundo Clastres, “uma sociedade indígena descreve-se a si mesma *de dentro*.” (Clastres 2014:56) Ironicamente, graças a um mantido distanciamento que “a impediu de tornar-se *completamente* índia” (2014:57), não obstante sua profunda imersão na vida social dos índios. Forçosamente inserida entre os Yanomami, ela “estava tanto *diant*e do mundo indígena quanto *dentro* dele”, apreendendo-o concomitantemente “em sua diferença mais intensa e em sua riqueza mais detalhada”, com um distanciamento que nos garantiria tanto a compreensibilidade de seu discurso como também as circunstâncias de sua publicação, porquanto fora sua posição de estrangeira que a fizera um dia “interromper sua grande viagem, cujo relato jamais teria sido possível de outro modo” (2014:55-58). Sua saída do mundo yanomami é que permitiria que nele penetrássemos, “por intermédio de seu livro” (2014:56).

Tornada possível por uma singular trajetória pessoal entre mundos – graças, portanto, a circunstâncias muito favoráveis; “milagrosamente, pode-se dizer” (Clastres 2014:56) –, a obra permitiria que nos falassem “verdadeiramente os índios” (2014:56),

expressando “a figura do mundo deles e de seu ser-no-mundo” (2014:56), conforme vista por uma mulher “que o acaso projetou para além de nosso mundo, obrigando-a a integrar, assimilar e interiorizar em seu íntimo, e até mesmo em sua dimensão mais familiar, a *substância* de um universo cultural que subsiste a anos-luz do dela” (2014:56) – mas que nunca deixou de ser estrangeira. As palavras de Valero proviriam de um mundo outro, *justaposto* ao nosso, e permitiria que entrássemos, enfim, “no ovo sem arrombá-lo, sem quebrar a casca: ocasião bastante rara e que merece ser celebrada.” (2014:56) Sua abrupta inserção, longa estadia e seu retorno da sociedade yanomami permitiriam que, através dela, nos falasse esse mundo outro – experiência sem par, dado que “as sociedades primitivas como as dos índios Yanoama constituem o limite, o além de nossa própria civilização, e assim talvez o espelho de sua verdade” (2014:59).

O relato de Valero se diferenciaria, de modo geral, das autobiografias indígenas, em que mesmo um bom informante, segundo Clastres, “permanece muito preso a seu mundo” (Clastres 2014:57) – em alguns casos, por se encontrar excessivamente imerso nele, impedido com isso de se comunicar com o nosso; em outros, porque seu mundo se encontra já em um processo de destruição decorrente do contato com as civilizações ocidentais, que impõem aos povos indígenas “essa repugnante degradação que os cínicos ou os ingênuos não hesitam em batizar com o nome de aculturação.” (2014:56). Um índio, desde seu mundo, não poderia comunicá-lo a nós, exceto quando já estivesse em vias de perdê-lo. “No limite, portanto: ou impossibilidade de falar, ou discurso mortal. Eis por que um índio jamais poderia ter escrito *Yanoama*, e por que esse livro é único.” (2014:57) O retorno de Valero ao mundo dos brancos seria, por conseguinte, um retorno “duplamente do além” (2014:59): de um mundo justaposto ao nosso, como sua imagem especular, mas ao mesmo tempo um mundo moribundo, cujo único destino diante da continuidade do avanço ocidental seria a desapareição, da qual talvez o seu próprio relato já fosse um indício.

Mas a obra se distinguiria também da etnologia, cuja linguagem científica, carente da “vigorosa abundância do que é a vida de uma sociedade primitiva”, parece, na visão de Clastres, “permanecer – por destino, talvez – discurso sobre os selvagens e não discurso dos selvagens.” (Clastres 2014:64) Provindos de seu próprio mundo, os etnólogos, tanto quanto os índios, não poderiam jamais “conquistar a liberdade de ser ao mesmo tempo um e outro, de estar simultaneamente aqui e lá, sem perder tudo e não ter mais lugar onde ficar.” (2014:64) Seu distanciamento, diferentemente do de Elena Valero,

impediria que através de seu discurso falassem verdadeiramente os índios. “A cada um se recusa assim a astúcia de um saber que, ao tornar-se absoluto, se aboliria no silêncio.” (2014:64) Por isso a excepcionalidade das palavras dessa mulher, que, advindas de dentro da sociedade yanomami em sua plenitude, comporiam uma “etnologia selvagem” (2014:58) inacessível ao etnólogo convencional e que, não obstante incapaz de saciar a este último, deixa-o, com sua riqueza, na certeza de que ele próprio se desloca sempre, em seu vago discurso, “na superfície das significações, que deslizam um pouco mais adiante a cada passo dado para aproximar-se delas.” (2014:64) Não o relato impossível dos índios nem o “tartamudeio hesitante” (2014:64) do etnólogo, a etnografia selvagem de Valero permitiria um raro acesso a um mundo cuja existência se tornaria cada vez mais improvável.

Faz-se visível aí a leitura de Clastres acerca das relações das sociedades indígenas com as ocidentais. Ele atenta ao teor genocida e etnocida da expansão do Estado capitalista ocidental sobre as populações ameríndias, operada através de uma destruição física e cultural oriundas de uma visão do Outro como uma má diferença a ser eliminada em nome da produtividade – seja pelo assassinato, pela religião ou pela sua conversão forçada em cidadãos. Enquanto “recoo constante do limite, espaço infinito de fuga permanente para diante” (Clastres 2014:86), o Estado capitalista ocidental operaria a partir de uma lógica de unificação que converteria tudo em recurso utilizável – “Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo” (2014:86). Uma dissolução da diferença que, no diagnóstico de Clastres, “se cumprirá até o fim, só acabará quando não houver absolutamente nada mais para mudar.” (2014:87) Daí a escolha dada às “últimas tribos ‘selvagens’” (2014:78): “ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio.” (2014:86)

Um cenário assim Clastres relatara em sua própria experiência de campo, no Paraguai, no início da década de 1960, com dois grupos dos nômades Guayaki/Aché – os quais, em uma desesperada busca por segurança, se uniram e sedentarizaram junto a um fazendeiro local, sem que, contudo, pudessem evitar um rápido decréscimo de sua população. Ele então concluía que o mau encontro dos índios com a sociedade ocidental resultaria inevitavelmente em sua morte ou degradação em “destroços desesperados por terem tido que deixar sua pré-história, lançados que foram numa história que não lhes concernia senão para aboli-los.” (Clastres 1995:247) A desaparecimento dos Aché, em seu diagnóstico, cumpriria mais um etapa do empreendimento iniciado no fim do século XV,

cuja consumação enfim se aproximaria: “um continente inteiro estará livre de seus primeiros habitantes, e esse Mundo poderá logo, a justo título, se proclamar Novo.” (1995:247) Os Aché, entretanto, seguem existindo, com uma crescente população em torno de duas mil pessoas, e, em 2014, levaram a julgamento o Governo do Paraguai, em razão do genocídio sofrido. (Survival International 2014)

Destino nefasto previa Clastres também para os Yanomami, quando, no início da década de 1970, convivera diretamente com essa “última sociedade primitiva livre”, em sua própria região, “a última inexplorada (inexpugnada) da América do Sul” (Clastres 2014:29). Não obstante o “sinal de saúde” (2014:41) de sua resistência cultural frente aos missionários e, de modo geral, à inserção dos brancos e de suas mercadorias em seu território, Clastres os via como inevitavelmente fadados ao conflito com os interesses dos “responsáveis políticos” e “homens de empreendimento e finanças” (2014:29), atualizações nefastas da imaginação conquistadora da colonização. O “último círculo dessa última liberdade” (2014:52) se fecharia cada vez mais e, embora Clastres desejasse aos Yanomami mil anos de festas e guerras, receava que fosse inexorável o avanço do Ocidente sobre a vida social e política desses índios, “os últimos sitiados” (2014:52). “Até que isso ocorra, os Yanomami permanecem os senhores exclusivos de seu território.” (2014:29-30) Todavia, “uma sombra mortal se estende[ria] por toda parte” (2014:52), ciente da qual previa Clastres: “E algum dia, ao lado dos *chabuno*, haverá então perfuradoras de petróleo; no flanco das colinas, escavações de minas de diamante; policiais nas estradas, lojas à beira dos rios... Harmonia em toda parte.” (2014:52)

Passadas algumas décadas, muito da devastação temida por Clastres de fato se concretizou. Intensificou-se a presença ocidental dentre os Yanomami, com projetos estatais de desenvolvimento e colonização, abertura de estradas, instalação de fazendas e serrarias, garimpo ilegal, etc. Tudo isso ocasionou episódios de forte degradação sanitária e social, profundamente marcantes na trajetória e no relato de Davi Kopenawa. Contudo, os Yanomami e muitos outros povos indígenas seguem existindo, o que, longe de desqualificar as preocupações de Clastres quanto à vocação genocida e etnocida do Estado capitalista ocidental, aponta para as alianças e estratégias de resistência através das quais esses povos, para sua própria sobrevivência, vêm ativando sua cultura em face de seu avanço. É dentro dessa lógica de resistência que se trava o complexo intercâmbio entre um xamã Yanomami e um etnógrafo, do qual se origina outro livro com palavras desse mundo outro – que, se não é mais o mesmo em razão do Ocidente, aponta para

riscos que também corremos.

A queda do céu, como afirma Bruce Albert, é “o primeiro relato interno sobre a sociedade, a história recente e a cultura dos Yanomami” desde a publicação da narrativa de Elena Valero, mas “a identidade e a trajetória dos narradores se invertem” (Kopenawa & Albert 2015:50). Valero, na interpretação de Clastres, era uma branca que o acaso inserira contra sua vontade entre os Yanomami e cujo retorno ao seu próprio mundo, também por acaso, lhe proporcionara o encontro com o redator de seu livro. Assim como Valero, Davi transita entre esses mundos, mas sua trajetória se origina da sociedade Yanomami e a ela retorna. Padecendo o luto ocasionado pelas epidemias trazidas pelos brancos, aproximou-se desses estrangeiros. Contudo, não abandonou o mundo Yanomami, elaborando aos poucos um diagnóstico acerca dos brancos que o impelira a retornar, para formular resistências através do xamanismo e da militância política e ecológica. Nesse trajeto, Davi igualmente não se distanciou pura e simplesmente do mundo dos brancos, mas segue se posicionando em relação a ele e, através da apropriação de muitos de seus elementos, criando as estratégias de resistência e diálogo em meio às quais foi escrito o seu livro – não por acaso nem à toa. “Na verdade, se eu não tivesse baixado da minha rede para fazer isso, nenhum de nós poderia tê-lo feito em meu lugar.” (Kopenawa & Albert 2015:422) À obra subjaz seu longo empenho de falar aos brancos, exercido através de sua singular trajetória e de seu forte compromisso. O encontro com o colaborador branco, longe de milagroso, desponta de compromissos recíprocos. Bruce Albert, a quem o trabalho de etnógrafo impeliu a um engajamento duradouro com os Yanomami, tornou-se seu aliado e intérprete junto ao mundo dos brancos, vendo-se incumbido da tarefa de escrever seu livro. Nesse percurso, Davi Kopenawa não se tornou branco e tampouco Bruce Albert virou Yanomami, mas a convergência de suas trajetórias e motivações ensejou a elaboração conjunta de respostas a questões que os conjugam, donde provêm as condições para a composição da obra. “É porque nenhum dos antropólogos – Kopenawa e Albert – sucumbiu às tentações de se tornar indígena ou branco; é porque a apreensão de sentidos alternativos resultou numa dialética, que *A queda do céu* serve de apoio para ver nossa ‘cultura de ciência’ e nossa ‘visão de mundo da mercadoria’ a partir de uma perspectiva de fora: do xamã e dos espíritos yanomami.” (Luciani 2013:175) Poder-se-ia dizer, em resposta a Clastres, que a obra deveras se encontra “simultaneamente aqui e lá” (Clastres 2014:64), cultivando conexões entre o mundo dos Yanomami e o dos brancos. Não, porém, como um saber absoluto fadado ao

silêncio, mas como um empenho de transformação recíproca desses mundos que, embora distintos, se encontram sob o mesmo céu – e ele ameaça desabar, alerta Davi.

É o próprio mundo yanomami que se articula, em aliança com um branco amigo, para responder em forma de livro à invasão ocidental. Através da linguagem escrita, interpreta Davi, os brancos só dão a conhecer seus próprios pensamentos, frequentemente propagando em folhas feitas de árvores mortas suas mentiras sobre a floresta. Ao tornarem livro as palavras dos *xapiri*, a escrita se torna um veículo de pensamentos outros, de modo a fazer vacilar em seu sentido muitos dos conceitos do mundo dos brancos, o qual não se encontra, segundo Davi, justaposto ao mundo Yanomami, mas vinculado a ele segundo destinos comuns. O intuito é que, na tensão entre esses mundos, se possa talvez lograr alguma transformação produtiva, de modo a não se realizar a ameaça, temida por Clastres não menos do que por Kopenawa, de aniquilação total dos Yanomami. Interessava a Clastres o olhar ocidental de Elena Valero sobre uma sociedade indígena que, não obstante em sua plena saúde, se encontrava fadada a uma inexorável degradação e, por isso, já moribunda. Inversamente, em complexa resposta aos brancos, Davi nos oferta uma imagem xamânica do Ocidente, demonstrando como, diante de uma ameaça em todo caso real, o mundo yanomami se reelabora ao engajar-se em transformações mútuas, de modo que possa seguir resistindo.

Clastres renunciava à pretensão universalizante que diagnosticava no pensamento ocidental e, em resposta, se propunha a “levar enfim *a sério* o homem das sociedades primitivas” (Clastres 2013:38), investigando as maneiras pelas quais essas sociedades subvertem nossos conceitos políticos, na medida em que positivamente criam dispositivos que interditam a emergência do Estado enquanto “um poder político individual, central e separado” (2013:225). Questionava mesmo se essa recusa da unificação não punha em questão toda a metafísica ocidental baseada na compreensão do Um como Bem (2013:230). Quanto aos Yanomami, acenava para a potência do seu pensamento de, em sua diferença, alterar em sentido conceitos como “espírito, alma, corpo, êxtase etc.” (2014:62) e mesmo a distinção ocidental entre natureza e cultura, que se transformaria diante da maneira como eles traduziriam em termos culturais os fenômenos naturais, atribuindo-os às agências dos espíritos (2014:45) – espíritos que, tornando-se a própria substância do xamã, confeririam a este seu ambíguo “estatuto ôntico”, mantendo-o “ao mesmo tempo no círculo dos homens e na órbita dos deuses” (2014:61).

Todavia, ao que tudo indica, Clastres não apostava em resistências inventivas dos povos indígenas diante da invasão aniquiladora do Estado capitalista, cujo imperativo da produtividade inevitavelmente conduziria, em seu diagnóstico, ao rompimento do último círculo que os converteria todos em destroços. Contudo, os índios, em meio à inserção de fato catastrófica dos brancos em seu mundo, vêm se apropriando e dando novos sentidos a elementos de sua política. Foi dialogando com os termos dos brancos e em aliança com brancos que os Yanomami conquistaram a homologação de suas terras em 1992, que forte pressão midiática internacional contribuiu de forma crucial no combate à corrida do ouro da década de 1980, e que Davi, aliado a discursos ecológicos, levou a muitos lugares a causa de seu povo – experiências que tornaram concebível e possível a obra *A queda do céu*. É efetiva a presença da máquina genocida e etnocida das sociedades capitalistas, conforme atesta o discurso de Davi acerca daqueles que chama de povo da mercadoria, mas a continuidade da sobrevivência dos povos indígenas tem se ancorado também em articulações construídas com nosso mundo, das quais se originam respostas pouco previsíveis e capazes de promover os mais variados tipos de mobilização – tal como um livro em que, realizando aquilo que Clastres considerava impossível, um índio comunica a nós o seu mundo, mas apenas para que possa transformar o nosso próprio. Eis como as sociedades contra o Estado, quando se veem interpeladas não apenas pela virtualidade da irrupção do Estado, mas pela sua já efetiva e mortífera presença, recriam seus dispositivos de recusa à unificação, intentando, elas mesmas, a redefinição de nosso pensamento político.¹⁷

“Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou.” (Kopenawa & Albert 2015:390) Povoada de alteridades, como já notava Clastres, a política yanomami, conforme aparece no discurso de Davi, é operada através de suas relações com os espíritos da floresta e com as palavras ancestrais de *Omama*, mas também com a sobrenatureza dos brancos, cuja política, impressa em papéis carentes de sabedoria, não passa, em seu diagnóstico, de “falas emaranhadas”: “São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras.” (2015:390) Mas importa notar como, com suas palavras xamânicas de proteção da floresta, Davi incorpora elementos de nosso mundo e, em aliança com brancos, elabora traduções que o permitem comunicar-se conosco, atentando tanto para a multidão de imagens da beleza da floresta quanto para os seres da epidemia provindos de nossas cidades e, com isso,

¹⁷ Devo a Emerson Marçal, em conversa, essa sugestão.

para a complexidade dos sentidos em que nossos mundos se conectam. Clastres temia a morte e a degradação dos povos indígenas como único destino possível para seu encontro com a política do Ocidente, mas Davi, em resposta, faz serem notadas suas palavras na tentativa de tornar outra essa mesma política. Sua resistência se opera na intercessão entre esses mundos, visando alterá-los ao alertar para uma catástrofe comum – é resistência *cosmopolítica*, portanto.

Cosmopolítica, no sentido que lhe confere Isabelle Stengers, não se confunde com o cosmopolitismo kantiano, enquanto projeto “de uma ‘paz perpétua’ na qual todos poderiam considerar a si mesmos como membros de pleno direito da sociedade civil mundial, de acordo com direitos cidadãos” (Stengers 2005:994). Quando acrescenta *cosmos* à política, Stengers não se refere a “mundo” como esse projeto de um bem universal em relação ao qual tudo encontraria seu sentido, uma “paz pretendida como final, ecumênica”, em cujo nome se pretenderia “englobar [*encompass*] aqueles que recusam ser englobados” (Stengers 2005:995). *Cosmos*, para ela, se refere antes aos sentidos que emergem das relações entre mundos distintos e irreduzíveis, embora conectados, isto é, ao “desconhecido” constituído por “mundos múltiplos, divergentes, e às articulações das quais eles poderiam eventualmente ser capazes” (2005:995). Não se trata da imposição ideal de um mundo único regido desde seus fundamentos por aquilo que ele deveria ser, mas de mundos diversamente existentes, conectados através de relações políticas cujas consequências eles vivenciam de maneiras distintas e desiguais. *Cosmos*, em cosmopolítica, é essa divergência de mundos que torna mais complexa a política e suas decisões ao impregná-la com a sensação de que é “povoada com sombras daquilo que não tem uma voz política, não pode ter ou não quer ter uma” (2005:996). Sem negar este mundo com base em promessas transcendentais nem depreciá-lo em favor de um ideal, a política pode assim abrir-se a “considerar este mundo com outras questões” (2005:998), propondo “uma interpretação que indique como poderia ter lugar uma transformação que não deixe ninguém sem ser afetado” (2005:998-999), uma interpretação que leve em conta os múltiplos mundos em sua divergência.

Cosmopolítica é, pois, menos um projeto compreendido segundo um ponto de vista *a priori* que uma *proposta*, cujo sentido emerge “em situações concretas onde operam praticantes [*practitioners*]” (Stengers 2005:994), produzindo interstícios que nos abrem oportunidades “de despertar uma consciência levemente diferente dos problemas e situações a nos mobilizar” (2005:994). Ao criarem maneiras de falar aos brancos, Davi

Kopenawa e Bruce Albert deslocam conceitos do mundo ocidental conectando-os ao mundo yanomami e ao céu que a ambos conjuga. Isso não constitui outro projeto de mundo com base em uma concepção outra de bem universal, mas faz vacilar em seu sentido a própria ideia de bem universal, quando um discurso enunciado segundo a perspectiva dos habitantes da floresta exige do Ocidente o reconhecimento de sua alteridade, explicitando uma vinculação entre a imposição de um mundo comum e as devastações que ameaçam o mundo inteiro. É essa, segundo Stengers, a eficácia da proposta cosmopolítica: precisamente “desacelerar a construção desse mundo comum, de modo a criar espaço para a hesitação concernente ao que significa dizer ‘bom’” (2005:995). Trata-se de suspender de alguma forma o raciocínio daqueles que se envolvem de maneira consensual em meio às situações que os mobilizam, de modo que uma transformação nos termos em que são postas as questões crie hesitações diante daquilo que se considerava seguro. Davi espera que suas palavras “talvez um dia sejam capazes de deixar preocupados os grandes homens dos brancos” (Kopenawa & Albert 2015:386). Seu empenho é o de *gerar preocupação* ao nos fornecer seu diagnóstico xamânico e político acerca de uma catástrofe comum, a que nos arrasta a ignorância dos brancos quanto à floresta. Cremos que se possa associar essa preocupação com o “medo passageiro” (Stengers 2005:996) de que nos fala Stengers – um medo que não produz respostas definitivas, mas cuja eficácia reside precisamente na maneira como abala a confiança no consenso. *A queda do céu* desperta preocupação ao nos conectar aos Yanomami e às vastas e complexas redes de agências, visíveis e invisíveis, envolvidas na sustentação de mundos dos quais também dependemos. A política de Davi é outra, na medida em que questiona a nossa própria ao conjugar mundos debaixo de um mesmo céu, cujos abalos já não passam despercebidos. Davi não projeta outro mundo, mas, nos termos de Stengers, faz com que “não nos consideremos autorizados a acreditar que possuímos o sentido daquilo que sabemos” (2005:995), evidenciando a divergência perspectiva implicada nas relações que nos conectam e vinculando-nos à vida imagética e invisível da floresta, que impede a irrupção de um caos do qual também podemos ser vítimas.

Com isso, a proposta cosmopolítica não fornece “uma ‘boa’ definição dos procedimentos que nos permitem alcançar a ‘boa’ definição de um ‘bom’ mundo comum.” (Stengers 2005:995) Ao invés de uma reorientação do sentido do desenvolvimento cosmopolita, cosmopolítica é a intrusão no mundo de alteridades que questionam as próprias noções de um mundo único e de um bem universal, fazendo

vacilar o consenso político, sem que com isso outro consenso passe a ocupar seu lugar. Logo, “adicionar uma dimensão cosmopolítica aos problemas que consideramos de um ângulo político não conduz a respostas que todos deveriam por fim aceitar.” (2005:996) Não é o caso de propor outra resposta final e definitiva para a política, mas de exigir que ela lide com suas consequências em presença daqueles que as sofrem, tornando mais complexas e difíceis as questões ao colocar em equidade protagonistas cujos interesses não se subsumem a uma medida ou a uma linguagem comuns. “Equidade não significa que todos tenham a mesma palavra no assunto, mas que todos têm que estar presentes no modo que torna a decisão tão difícil quanto possível, que previne qualquer atalho ou simplificação, qualquer diferenciação a priori entre o que conta e o que não conta.” (2005:1003) Distinguindo-se de um consenso que dissolve as diferenças sob uma medida única, essa equidade se assemelha antes à equivocidade, à multiplicidade de vozes conectadas por questões comuns. O modo de existência dessa equidade se reflete “em todas as maneiras artificiais a serem criadas, cuja eficácia é expor aqueles que têm que decidir, forçá-los a sentir aquele medo” (2005:1003), buscando abalar a excessiva confiança em um mundo que silencia vozes divergentes ao pretender se impor como universal. Consequentemente, “um aspecto da proposta cosmopolítica é assim acentuar nossa própria particularidade um tanto assustadora entre os povos do mundo com os quais temos que nos comprometer.” (2005:999) Expondo o cosmopolitismo à complexidade de relações entre os mundos que ele inevitavelmente conjuga, percebemos outra faceta da ideia de progresso, na medida em que ela aniquila alteridades que se dá o direito de desconsiderar. É dissolvendo múltiplos mundos sob um projeto universal que as sociedades ocidentais exercem o genocídio e o etnocídio como seus modos de operação, o que impele Davi a falar aos brancos, para que talvez mudem seus pensamentos ao conhecerem palavras de mundos outros, que atentam à complexidade das articulações que impedem a irrupção do caos.

Contudo, “interstícios se fecham rapidamente” (Stengers 2015:996) e a urgência com que se impõem as questões seduz constantemente à confiança cega na imposição de um bem comum. Davi não ignora as demandas e riscos envolvidos na necessidade de transformação do pensamento dos brancos: “Sei que seus chefes não aceitarão com facilidade o que digo, pois seu pensamento ficou cravado nos minérios e nas mercadorias por tempo demais.” (Kopenawa & Albert 2015:393) Como outorgar eficácia a uma proposta que não objeta nem propõe um novo modelo? Isso não requer adesão ou

confiança cegas, não exige que cada um cumpra seu papel em nome de um bem transcendente nem que as decisões coloquem a todos em acordo. Mas se trata, em termos cosmopolíticos, de não esquecer os vínculos entre as decisões e aqueles que padecem suas consequências, de modo a possibilitar desaceleramentos que abram espaço para a criação, para invenções e prosseguimentos. Para que, talvez, os brancos que ainda não nasceram venham a compreender algum dia: “Ouvirão minhas palavras ou verão o desenho delas enquanto ainda forem jovens. Elas vão penetrar em suas mentes e eles assim terão muito mais amizade pela floresta.” (Kopenawa & 2015:393) Para que haja ainda xamãs fazendo proliferar as palavras ancestrais da floresta e, junto a multidões de seres, inventando mundos ainda por vir.

6. Conclusão

Mas, sobre o novo plano, poderia acontecer que o problema dissesse respeito, agora, à existência daquele que crê no mundo, não propriamente na existência do mundo, mas em suas possibilidades em movimentos e em intensidades, para fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos. Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência. É a conversão empirista (temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma noiva, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou.

Deleuze & Guattari

Se, com Kant, a filosofia se converte em uma articulação sistemática dos princípios *a priori* do conhecimento e da moral, que projeta como fim terminal da existência do mundo a realização histórica da humanidade – a concretização empírica tão perfeita quanto possível de seu mundo inteligível –, o que ocorre à própria filosofia, agora que a devastação em curso lhe recusa pretensões transcendentais e fratura sua história pretensamente única, colocando questões que conectam múltiplas humanidades e não humanidades e exigem uma abertura a histórias outras, que não a do progresso kantiano? Que devires advêm à filosofia, quando se vê internamente cindida entre o projeto cosmopolita de construção de um mundo propriamente humano e a proposta cosmopolítica de habitar interstícios entre mundos distintos, no intuito de produzir transformações produtivas em meio a ameaças comuns? Contra um mundo único compreendido por referência ao humano universal, que filosofias contraprojetam mundos outros, nos quais o equívoco se multiplica na divergência de relações que complicam os sentidos em que pensamos humanidades e não humanidades?

Que papel desempenham os povos indígenas na filosofia kantiana? De passagem, em uma nota contida em sua resposta ao crítico Johann Augustus Eberhard, Kant diferencia a *clareza lógica*, relativa aos conceitos, daquilo que então introduz como *clareza estética*, “na representação de um indivíduo e não nas coisas em geral” (*Üb. e. Entdeck* 63/8:217), argumentando que é possível perceber distintamente um objeto individual, sem que, contudo, se possua um conceito que o relacione, segundos traços gerais, a um conjunto indefinido de outros objetos. Seria essa a representação “que teria um selvagem neo-zelandês [*neuholländischer Wilder*]¹⁸ que pela primeira vez visse uma

¹⁸ *Neo-holandês* seria a tradução correta. A *Nova Holanda*, situada onde hoje se localiza parte do nordeste brasileiro, foi colônia da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais durante algumas décadas em meados do século XVII.

casa e estivesse tão próximo dela que pudesse distinguir todas as suas partes, ainda que não tivesse o menor conceito dela” (*Üb. e. Entdeck* 63/8:217). Alhures, na *Lógica* de Jäsche, Kant se utiliza do mesmo exemplo para diferenciar, em um movimento semelhante, a matéria do conhecimento, o próprio objeto que é conhecido, de sua forma, “isto é, a maneira **como** conhecemos o objeto” (*Log* 69/9:33), afirmando a possibilidade de perceber um objeto mesmo sem a posse de um conceito que contenha o conhecimento de sua utilidade:

“Por exemplo: se um silvícola [*Wilder*] vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto que o que sabe tratar-se de uma morada edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: **mera intuição**, em um caso, **intuição e conceito** ao mesmo tempo, no outro.” (Kant *Log* 69/9:33)

Segundo João Carlos Brum Torres, essas passagens kantianas acerca da cognição selvagem são “textos extraordinários”, “tanto no sentido de que fazem ouvir uma dissonância, de que forçam uma alteração no padrão usual de escuta da frase kantiana, quanto no sentido de estarem carregados de pesadas e positivas implicações doutrinárias.” (Torres 2004:72) Nelas encontramos “uma espécie de experimento mental”, em que “Kant vale-se de um caso limite para destacar certas propriedades da cognição humana” (2004:72), cuja incipiência, no selvagem, daria acesso privilegiado à compreensão da “concepção kantiana da cognição dos objetos comuns” (2004:76) e do próprio sentido do realismo empírico. O selvagem expressa o limite inferior da cognição humana, porquanto carente de conceitos e aquém ainda da distinção entre verdadeiro e falso em um juízo. Salientando este último aspecto, Torres propõe uma modificação no exemplo: admitamos que, ao invés de uma verdadeira casa, trata-se de uma mera fachada, “como essas que compõem cenários em palcos ou filmes” (2004:99). Às “crenças e juízos do civilizado”, portador do conceito, “teria efeitos devastadores” a descoberta de que a suposta casa é, em verdade, um simulacro, o que falsearia a utilização do conceito de casa para compreender o objeto percebido – já “não faria sentido afirmar ‘*Essa casa é confortável*’, ‘*Essa casa é funcional*’, ou ainda ‘*Eu gostaria de morar nessa casa*’.” (2004:99) Mas ao selvagem, despido das “expectativas normativas associadas ao conceito de casa” (2004:99), nenhum efeito essa diferença faria, visto que ele representa “simplesmente o fenômeno, o objeto indeterminado de uma intuição empírica, de sorte que sua representação, porque impotente até mesmo para distinguir uma casa de um simulacro de casa, deveria muito justamente ser qualificada como cega.” (2004:99) Sua intuição carece de conceitos; portanto, “não tem esfera” e não ultrapassa o mero “domínio

das diferenças essenciais e dos traços sensíveis singulares” (2004:99-100). O selvagem representa um objeto, “base de todo o progresso da ciência”, mas o faz apenas intuitivamente, como o “magro e incontornável ponto de partida de seu esclarecimento” (2004:100), rumo a estágios de desenvolvimento já percorridos pelo civilizado.

O selvagem da Nova Holanda é um desses *personagens conceituais*, que, segundo Deleuze e Guattari, são uma coisa “um pouco misteriosa, que aparece em certos momentos” (Deleuze & Guattari 2010:75), mas que “operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos.” (2010:78) Um personagem conceitual nem sempre se explicita, podendo aparecer “por si mesmo muito raramente, ou por alusão. Todavia, ele está lá; e, mesmo não nomeado, subterrâneo, deve sempre ser reconstituído pelo leitor.” (2010:77) A filosofia “não para de fazer viver personagens conceituais” (2010:76), cuja potência, desenvolvida no plano de imanência traçado pelo filósofo, cria conceitos e inventa “possibilidades de vida” e “modos de existência” (2010:89), de maneira que, em filosofia, são sempre outros que falam: “o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia.” (2010:78) O pensamento kantiano é povoado por esses personagens: “É Kant que faz enfim do filósofo um Juiz, ao mesmo tempo que a razão forma um tribunal; mas é o poder legislativo de um juiz determinante, ou o poder judiciário, a jurisprudência de um juiz reflexionante? Dois personagens conceituais muito diferentes.” (2010:88) Atenta à presença determinante do louco visionário na criação filosófica kantiana – Swedenborg como personagem conceitual –, David-Ménard pergunta “se a razão, em filosofia, em algum momento está só consigo mesma” (David-Ménard 1996:24), visto que “falar ou pensar é sempre, para um sujeito, situar-se como locutor ou como quem toma a iniciativa de um pensamento em relação a interlocutores que são sempre, a um só tempo, efetivos e simbólicos” (David-Ménard 1996:15). Deleuze e Guattari fornecem uma resposta, na medida em que definem como personagens conceituais essas alteridades que povoam o plano de imanência do filósofo, falando através de seus conceitos: “Quem é Eu? é sempre uma terceira pessoa.” (2010:79)

O selvagem da Nova Holanda reaparece na *Crítica da faculdade do juízo*, quando Kant desenvolve a relação entre fim natural e fim terminal. O filósofo admite que “a forma interna de uma simples ervinha pode provar de maneira suficiente, para a nossa faculdade de ajuizamento humana, a sua possível origem simplesmente segundo a regra

dos fins.” (Kant *KU* 245/5:299) Contudo, isso não permite ainda “tomar a existência” (*KU* 244/5:299) das coisas como fim da natureza, visto que, para tanto, precisamos primeiro perguntar: *para que existe?* É incontornável remeter a existência dos seres naturais, enquanto fins exteriores, a condições, “como a erva para o gado, como este é necessário ao homem como meio para a sua existência”, etc. (*KU* 245/5:300). Essa remissão, levada a seu termo, conduz o conceito de fim natural “à ideia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins” (*KU* 245/5:300), tornando lícito considerar conforme a fins a existência inclusive – ou até mesmo especialmente – daquilo “que parece na sua organização interna ser antinatural para o homem” (*KU* 245/5:300). Pode-se pensar, por exemplo,

“[...] que os mosquitos ou outros insetos mordedores, que tornam os desertos da América tão insuportáveis para os selvagens, são outros tantos agulhões da atividade para estas **pessoas incipientes**, de modo a que sequem os pântanos e possam dar claridade às florestas que impedem a corrente do ar e assim, mediante a cultura do solo, tornem simultaneamente mais saudáveis as suas habitações.” (Kant *KU* 246/5:302; negrito meu)

O selvagem como pessoa incipiente, cujas disposições e aptidões as adversidades antinaturais poriam em desenvolvimento. Todavia, essa consideração teleológica da existência das coisas naturais – os mosquitos talvez existam *para* o desenvolvimento da cultura da habilidade humana – fornece, no domínio da própria natureza, fins a cada vez relativos e condicionados, sem que com isso se ponha fim à investigação. Somos levados mesmo a perguntar: E a espécie humana, para que existe? Por esta via não se chega “a nenhum fim categórico, mas, pelo contrário, toda esta relação final assenta numa condição sempre a colocar posteriormente que, como incondicionado (a existência de uma coisa como fim terminal), fica completamente fora do mundo físico-teleológico.” (Kant *KU* 245/5:300) É necessário, portanto, admitir um fim terminal suprassensível, posto no homem não enquanto ser *natural*, mas como ser *moral*. Do contrário, não compreenderíamos sequer “por que razão será necessário que existam homens (o que não seria tão fácil de responder se pensarmos mais ou menos nos habitantes da Nova Holanda ou das Ilhas do Fogo)” (*KU* 245/5:300). A incipiência do selvagem no desenvolvimento de suas aptidões não permite sequer que nele se enxergue a existência do homem como fim terminal. Diferente é o que Kant diz alhures da “superioridade da moralidade em nosso tempo, em comparação com todas as [épocas] anteriores” (*EAD* 164/8:332), que o conduz a confiar que à realização final da destinação moral do homem corresponderá um fim do mundo ameno, sem as catástrofes e barbáries alardeadas. Kant reconhece, ainda na *Crítica da faculdade do juízo*, bem como em

diversos outros momentos, uma “sobrecarga de males que o refinamento do gosto até à sua idealização e mesmo o luxo nas ciências, como um alimento para a vaidade, através da multidão de tendências assim produzidas e insatisfeitas, espalha sobre nós” (*KU* 309/5:395). Contudo, o filósofo confia que “as belas artes e as ciências”, embora não façam do homem um ser “moralmente melhor”, “tornam-no porém civilizado”, em razão de “um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade”, que se sobrepõem “em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar.” (*KU* 310/5:395) Assim, não seria “de ignorar o fim da natureza, que consiste em cada vez mais se sobrepor à grosseria e brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade [...] (as inclinações para o gozo), para dar lugar ao desenvolvimento da humanidade.” (*KU* 309/5:395) Ao selvagem da Nova Holanda, tomado desta vez como pessoa incipiente no desenvolvimento das disposições humanas, Kant contrapõe o civilizado, verdadeiro candidato ao homem universal e Esclarecido, o propriamente humano.

Os selvagens que povoam o plano de imanência kantiano estão certamente dentre os personagens conceituais *antipáticos* – aqueles que, segundo Deleuze e Guattari, marcam “os perigos próprios” do plano traçado pelo filósofo, “as más percepções, os maus sentimentos e mesmo os movimentos negativos que dele derivam, e vão, eles mesmos, inspirar conceitos originais cujo caráter repulsivo permanece uma propriedade constituinte desta filosofia.” (Deleuze & Guattari 2010:78) Em *À paz perpétua*, Kant explicita o “profundo desprezo” que desperta em “nós” o apego selvagem à “liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca à racional” – o que povos mais esclarecidos consideram “barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade” (Kant *ZeF* 143/8:354). O selvagem como repugnante limite inferior da animalidade no homem, ponto de partida de seu desenvolvimento moral e histórico. Por isso, na ideia kantiana de uma História universal, a “liberdade selvagem” (*IaG* 10-11/8:22) aparece como “liberdade brutal”, que, submetendo os homens ao constante conflito, os forçaria a “buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme às *leis*.” (*IaG* 14/8:24). Nessa história movida por contradições, “o Estado sem finalidade dos selvagens [...] entrou todas as disposições naturais em nossa espécie, mas finalmente, por meio dos males, onde ele a colocou, obrigou-a a sair desse Estado e entrar na constituição civil, na qual todos aqueles germes podem ser desenvolvidos” (*IaG* 15/8:25). O selvagem, como

personagem conceitual kantiano, comparece na proposição de uma História em que se situa como ponto de partida, necessariamente superável politicamente, contraposto por Kant ao homem de sua época – que, se não seria ainda uma “época **esclarecida**”, certamente consistiria, contudo, em uma “época de **Esclarecimento**” (*WA* 151/8:40), posta nos trilhos do progressivo desenvolvimento de uma humanidade universal e cosmopolita.

Importa notar como é histórica e não geográfica a distinção estabelecida por Kant entre aqueles que reconhece como homens de sua época e os selvagens que, no entanto, lhe eram contemporâneos. É por essa via, observa Lévi-Strauss em *Raça e história*, que “o falso evolucionismo enveredou animadamente”, tomando culturas “que são suas contemporâneas mas situadas noutra parte do globo” como idênticas àquelas “que a precederam no tempo” (Lévi-Strauss 2013:270-271). O selvagem é compreendido como estágio primitivo de um desenvolvimento único da espécie, que encontraria no Esclarecimento apregoado pelo século XVIII o seu estágio pleno – “a libertação do homem de sua imaturidade autoimposta” rumo à sua “maturidade” própria (Kant *WA* 145/8:35). Conforme argumenta Hélène Clastres, foi obra precisamente do século XVIII a “ideia da humanidade como ‘espécie’, portanto dotada de uma *unidade natural* e tendente por natureza à mesma evolução” – ideia que tornou possível “o pensar os povos selvagens precisamente como povos primitivos”: “Primitivos, isto é, primeiros: no começo de uma história que é a do gênero humano.” (Clastres 1980:189-190) As diferenças geográficas entre as sociedades são reduzidas ao problema histórico de um progresso unitário da espécie e os selvagens, primeiramente “percebidos e concebidos”, durante o século XVI, “como radicalmente outros, novos, singulares” e possivelmente não-humanos, “deixam a partir deste momento de ser concebidos como estrangeiros [...] para tornarem-se semelhantes: de mesma natureza que nós, e tais como éramos em nossos inícios. *Primitivos*.” (1980:193-194) Não é de surpreender, portanto, que, distinguindo entre a cognição do selvagem e a do civilizado, Kant justifique o equívoco entre ambas com base no estabelecimento de uma diferença formal nos seus conhecimentos – “**mera intuição**, em um caso, **intuição e conceito** ao mesmo tempo, no outro.” (Kant *Log* 69/9:33) Se a diferença é *formal*, é porque se trata de uma única *matéria*, “um só e mesmo objeto” (*Log* 69/9:33), bem como de apenas um modelo de cognição humana, cuja univocidade mesma permite posicionar hierarquicamente o selvagem primitivo, com sua intuição cega, e o civilizado em Esclarecimento, o qual, como portador do conceito, se

situa já na esfera da verdade e do erro. O equívoco se explica pela postulação de um progresso universal, cuja transcendência converte a diferença entre o selvagem e o civilizado em uma desigualdade entre estágios de desenvolvimento, a ser historicamente superada através de suas contradições.

Será possível, porém, que o equívoco deixe de designar uma patologia ou uma contingência superável do pensamento, convertendo-se em possibilidade de direito sua? Segundo Deleuze e Guattari, traçar um plano de imanência, em filosofia, é construir uma “imagem do pensamento”, com “uma severa repartição do fato e do *direito*: o que concerne ao pensamento, como tal, deve ser separado dos acidentes que remetem ao cérebro, ou às opiniões históricas.” (Deleuze & Guattari 2010:47) Ora, o que ocorre ao próprio pensamento quando nele o equívoco entre o selvagem e o civilizado se coloca como diferença que relaciona percepções por direito divergentes? Que acontece se a alteridade selvagem deixa de ser negativamente concebida como estágio primitivo de um progresso único e hierárquico – cognitiva, histórica, política, moralmente – para positivamente se afirmar como perspectiva plena, capaz de colocar *sob o ponto de vista de outrem*, como diria Chakrabarty, o civilizado e seu projeto universal do propriamente humano?

Na antropologia, como “projeto de tradução cultural” que relaciona o discurso do antropólogo ao do nativo, o equívoco não se coloca, segundo Eduardo Viveiros de Castro, como “uma mera facticidade negativa” que poderia ocorrer a uma comunicação voltada ao consenso, mas antes funciona como “categoria propriamente transcendental”, “forma mesma da positividade relacional da diferença”, constituindo “a condição-limite de toda relação social, condição que torna ela própria hiperobjetivada no caso-limite da relação dita ‘intercultural’, onde os jogos de linguagem divergem maximamente.” (Viveiros de Castro 2015a:90-93) Enquanto “uma diferença de perspectiva”, o equívoco é “condição de possibilidade do discurso antropológico, aquilo que justifica sua existência (*quid juris?*)” (2015a:90). Daí que a “verdadeira missão” da antropologia seja a de se realizar como “a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (2015a:20), que, ao invés de “silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última”, estabeleça uma “equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo, bem como a situação de ‘pressuposição recíproca’ desses discursos” (2015a:220), de modo a “instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo [...], abrindo e alargando o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais

em contato” (2015a:90-91), em intenção e intensidade de ensejar “uma relação de deslocamento reflexivo”, que, pela força mesma do equívoco, nos permita “contra-analisar antropologias que nos são demasiadamente familiares” (2015a:72-73).

Essa equívoca complicação entre o pensamento do antropólogo e o do selvagem projeta “um outro modo de criação de conceitos que não o ‘filosófico’, no sentido histórico-acadêmico do termo” (Viveiros de Castro 2015a:32). Trata-se de “uma experiência de pensamento, e um exercício de ficção antropológica” (2015a:217), que consiste em “tomar as ideias indígenas como conceitos”, “dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico”, – em continuidade com a “nossa” filosofia, portanto, – de modo a “extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem.” (2015a:217-219) A filosofia de Kant, com sua proposição de um mundo unívoco, universal e cosmopolita, se compõe através de muitos personagens: o Selvagem, o Visionário, o Dogmático, o Juiz, o Filósofo, o Sábio, o Esclarecido... Os personagens proliferam. Mas quais outros povoarão o plano de imanência do selvagem? Que modos de existência eles inventam e qual mundo seus conceitos acionam? O que se intenta, com essa questão, é menos “uma *interpretação* do pensamento ameríndio” que uma “*experimentação* com ele, e portanto com o nosso” (2015a:218): “pensar o outro pensamento apenas (digamos assim) como uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensar” (2015a:227-228). Não é o caso, portanto, de reduzir o pensamento de outros povos a manifestações particulares de uma concepção englobante de filosofia, que, mediante tal acréscimo, talvez acedesse a pretensões ainda maiores de universalidade. O que se visa, antes, é que, nessa experiência de uma filosofia outra, a filosofia mesma, de alguma maneira, se altere: “trata-se de ler os filósofos à luz do pensamento selvagem, e não o contrário: trata-se de atualizar os incontáveis devires-outrem que existem como virtualidades de nosso pensar.” (2015a:96) Projeta-se, com isso, “uma filosofia com outra gente e outros povos dentro, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a ‘não-filosofia’ – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria.” (2015a:224) Para além do selvagem como personagem negativo, o intuito é afirmar “os *conceitos* indígenas, os *mundos* que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem” (2015a:219), de modo a alargar a equivocidade que uma filosofia selvagem projeta sobre a nossa,

visando menos “explicar o mundo de outrem” (2015a:231) que multiplicar o nosso próprio.

Conforme Marco Antonio Valentim, em sua interpretação acerca d’*A queda do céu*, se Kant tornava primitivo o selvagem ao lhe recusar a posse do conceito, o discurso xamânico de Davi Kopenawa nos fornece uma imagem do pensamento vertiginosamente outra: “Ao invés de intuição sem conceito, trata-se, a rigor, de uma forma totalmente outra de conceitualidade” (Valentim 2018:256). Valentim analisa o relato de Davi acerca de como, ainda adolescente, lhe aconteceu “ser atacado pelos espíritos dos queixadas” (Kopenawa & Albert 2015:103). No decurso de uma caçada, parte de um bando de queixadas avançou correndo na direção de Davi, que, tendo caído e por um momento desmaiado, não fora contudo atingido em seu corpo: “os queixadas tiveram tempo de saltar por cima de mim, como se eu fosse só um tronco no chão.” (2015:103) Porém, Davi logo desabou enfermo e passou a ser visitado em sonho pelos *xapiri* queixada, tornando-se ele mesmo outro e vendo tudo à sua volta com “olhos de fantasma” – o que lhe permitiu a constatação: “Os queixadas são ancestrais, mesmo! Fui atacado por suas imagens e são elas que me deixam doente!” (2015:103) Trata-se, segundo Valentim, de “um exemplo dessa outra forma de conceitualidade, na qual o ‘objeto’ do conceito se revela, quando de sua imaginação, ser uma pessoa: ‘personagem conceitual’ – *xapiri*.” (Valentim 2018:233) O ataque dos queixadas, “que não o tocam com seus corpos, mas o atingem com suas imagens” (2018:232), perigosamente permite a Davi a constatação onírica de que são ancestrais – isto é, de que o deslocam ao plano mítico de sobreposição intensiva e monstruosa entre humanidade e não humanidade. Uma alteração sobrenatural do próprio Davi, portanto, que lhe possibilita uma outra criação de conceitos mediante a constatação empírica de uma Ideia, “em uma atualização monstruosa do tempo mítico: ‘empirismo transcendental’” – um “evento em que o mundo mítico, habitado pelos arquétipos, invade o presente histórico, e as ideias se revelam hipersujeitos” (2018:232).

Posta a “relação-Outrem como nexos originários de sentido” (Valentim 2018:180), é a alteração perspectiva ensejada por pontos de vista alógenos que permite a Davi que seu pensamento se expanda. Nesse “mundo feito de imagens” (2018:254), em que “o sentido do ser em geral se decide no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas” (2018:178), a multiplicidade prolifera no interior da ontologia, em razão mesma da “diferenciação entre ontologias enquanto pontos de vista, humanos e não-humanos, sujeitos à alteração do seu sentido mediante a relação centrífuga e transformacional que

mantêm entre si” (2018:179-180): “Tudo é conceito, conceito-pessoa, personagem conceitual: espírito-espectro.” (2018:233) Com base nisso é que Davi contrapõe “o sonho sobrenatural dos xamãs [...], enquanto outra imagem do pensamento, à consciência transcendental dos filósofos” (2018:257), quando situa na “incapacidade de ‘virar outro’” dos brancos – a “espectralidade hiperbólica” expressa na estreiteza de seus sonhos e em sua correlata ignorância quanto à vida intencional da floresta – a própria razão de ser de sua conceitualidade, que, de saída, nega alteridades perspectivas ao exigir “a plena objetivação de outrem para o sujeito universal do conhecimento ou sua assimilação ao mesmo sujeito.” (2018:251) Por ignorarem as palavras dos *xapiri*, os brancos pensam que a floresta existe à toa. Assim, essa imagem xamânica do pensamento vincula a proposição propriamente humana de um mundo comum à negação de maneiras divergentemente humanas e não humanas de composição de distintos mundos em conexão. Revela-se, sob esse ponto de vista outro, uma dimensão cosmopolítica da conceitualidade kantiana, que, “gestando-se em meio ao conflito entre mundos divergentes”, corresponde a “um levante político: do homem cosmopolita, extraterrestre, *contra* a multidão dos espíritos terrenos, extra-terrenos.” (2018:250)

Portanto, a diferença não é a mesma conforme cada uma das perspectivas que ela relaciona: “O Outro dos Outros é sempre outro.” (Viveiros de Castro 2015a:93) Se, no diagnóstico kantiano, o esclarecido compunha a experiência completa, em oposição ao selvagem negativamente compreendido desde sua suposta carência conceitual, do ponto de vista selvagem de Davi, em que o equívoco aparece como “modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas” (2015a:87), a alteridade dos brancos e de seu mundo é positivamente reconhecida, mas sua pretensão à univocidade, “à existência de um sentido único e transcendente” (2015a:93), é atrelada à sua obstinada recusa em reconhecer a alteridade dos habitantes da floresta e à correspondente ignorância subjacente à devastação que promovem. A concepção filosófica de objetividade, fundamentalmente kantiana, se revela, sob esse outro ponto de vista, como “dispositivo de aniquilação ontológica” dos “povos, humanos e não-humanos, que desde sempre manteve excluídos e assujeitados” (Valentim 2018:21), vinculada às catástrofes conjugadas pelo Antropoceno, que aparece então como “*imagem extramundana e duplo sobrenatural*” (2018:22) da modernidade. “Eis, após séculos de prévia censura, a resposta do ‘selvagem da Nova Holanda’ [...] à catástrofe *etnoecocida* perpretada pela Clareira – *Aufklärung, Lichtung*.” (2018:257-258)

Se Kant tornava primitivo o selvagem, projetando a supressão de sua diferença através de sua inserção em uma história de sentido único, rumo a um mundo progressivamente universal, Davi evidencia um nexos entre a conceitualidade kantiana e as catástrofes em curso, diante do que ele propõe não um progresso unívoco em direção a um mundo comum, mas alianças entre mundos divergentes, no intuito de produzir transformações conjuntas que ajudem a conter a devastação da floresta. Os equívocos, portanto, “permanecem não sendo os mesmos” (Viveiros de Castro 2015a:93). Kant buscava silenciar a diferença entre seu próprio discurso e o do selvagem, estabelecendo uma hierarquia entre modos de existência que, contudo, conforme Deleuze e Guattari, não têm qualquer “necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é ‘melhor’ que o outro.” (Deleuze & Guattari 2010:90) A obra *A queda do céu*, por sua vez, se instala no equívoco, constituindo, nas palavras de Valentim, “um testemunho do conflito entre diferentes mundos, erigindo-se como teoria do desastre ambiental de origem antrópica” (Valentim 2018:254), dedicado a tornar aos brancos “manifesta a sua imagem e agência sobrenatural, ocultas para eles mesmos devido ao seu pensamento ‘cheio de esquecimento’ – agência que arrisca a fazer com que o caos, ‘a obscuridade do mundo subterrâneo’ habitado por monstros canibais, se instale na terra com a queda do céu” (2018:252). Em seu próprio virar branco, Davi intenta transformar o pensamento dos brancos que, recusando o reconhecimento de outros pontos de vista, operam como agentes de aniquilamento imanente de mundos. Mas, se o que torna boa ou má uma possibilidade de vida não é “senão o teor da existência, a intensificação da vida”, “independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente” (Deleuze & Guattari 2010:90), não somos levados a admitir – contra a filosofia transcendental, que, com seu ideal de Sumo Bem e seu projeto de uma “cidade cosmopolita”, “procura estabelecer limites e fronteiras, circunscrevendo uma esfera de sentido exclusivamente humana” (Valentim 2018:236) – que o discurso de Davi – ao realizar “uma ‘comunicação transversal entre incomunicáveis’, abrindo uma ‘zona transespecífica’ de contágio entre humanos e extra-humanos”, “a ‘terra-floresta’ (*urihi a*)” (2018:236) – intensifica a vida ao buscar alterar, com sua dinâmica cosmopolítica, o impulso ontologicamente unívoco do “povo da mercadoria”, de modo a multiplicar em sentidos o “nosso” mundo?

Com *A queda do céu*, a “imaginação conceitual de Davi Kopenawa – o espírito de seu espectro – *faz intrusão* em nossa filosofia de fantasma”, promovendo uma abertura

a outros pontos de vista ao realizar, “em vez do saber como instituição do pensamento único, o sonho como modo pelo qual ‘nossos pensamentos podem crescer [...]’” (Valentim 2018:238). Por conseguinte, a filosofia se vê cindida entre a imposição unívoca de um mundo comum e a divergência por direito equívoca entre mundos em conexão; entre uma “lógica da identidade” e uma “lógica da diferença” (Clastres 2014:241); entre a transcendência de uma filosofia do humano universal que se reterritorializa sobre o Estado nacional moderno (Deleuze & Guattari 2010) e uma “cosmologia contra o Estado” – correlata à “rejeição de um ponto de vista político unificante” – que recusa qualquer perspectiva transcendente ao disseminar a humanidade como “uma posição e uma relação, marcadas pela relatividade, pela incerteza e pela alteridade” (Viveiros de Castro 2015b:359-360). Mas ora, se “a grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos” (Deleuze & Guattari 2010:43), hoje, quando urge que nos tornemos capazes de pensar junto a outros pontos de vista, essa abertura cosmopolítica que o filósofo indígena faz reverberar sobre o cosmopolitismo kantiano não ensejará talvez devires que permitam à filosofia levar “ao mais alto ponto a crítica de sua época” (2010:120), ao recriar seus conceitos juntamente “com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo” (2010:120) e contra sua devastação? Em resposta à catástrofe, a conceitualidade de Davi Kopenawa, advinda de um mundo outro, se empenha em fazer proliferar a multiplicidade no interior da consciência filosófica kantiana, ao vincular, em linguagem compreensível aos brancos, a recusa ocidental no reconhecimento das alteridades da floresta às catástrofes comuns implicadas pela queda do céu. Não seria essa uma tentativa de tornar *política* nossa filosofia, buscando operar sua conjunção com “o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio”? (2010:120)

Na epígrafe que abre nossa conclusão, Deleuze e Guattari – tematizando a crença que, com Kierkegaard, deixa de ser crença em Deus para se converter em crença naquele que crê em Deus e nos movimentos imanentes que descreve – sugerem que “poderia acontecer que o problema dissesse respeito, agora, à existência daquele que crê no mundo”: “Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil”, postas “tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma noiva, um filho ou um deus...” (Deleuze & Guattari 2010:91). Acreditar no mundo não denota aqui a projeção de um mundo transcendente, mas uma aposta imanente “em suas possibilidades em movimentos e em intensidades, para fazer

nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos” (2010:91). Não é essa a aposta de Davi, quando, ao proliferarem os sentidos em que mundos vão se perdendo, ele nos alerta, “instado pela experiência do conflito cósmico entre diferentes povos humanos e extra-humanos”, para a urgência de “um retorno à Terra por parte de nossa filosofia”? (Valentim 2018:261) Contra “toda orientação sublime, extraterrestre” e diante da incapacidade do mundo kantiano do humano universal em responder à complexidade dos problemas postos, Davi nos dá a conhecer palavras outras, que, dissolvendo a univocidade de nossa filosofia mediante o positivo reconhecimento de outros pontos de vista, talvez nos permitam lidar com a ameaça da queda do céu, entendida como “um evento *hipercosmológico*, a provocar a ‘anulação mesma do cosmos’ [...]” (2018:261). Uma “conversão empirista” da filosofia? (Deleuze & Guattari 2010:91)

Mas o que pode significar *mundo*, ao término de nosso percurso, quando falamos em acreditar no mundo, ou melhor, na existência daquele que crê no mundo? Já não se trata da totalidade da realidade objetivamente compreendida no espaço e no tempo; nem da proposição de um ideal inteligível fundado na separação *a priori* entre quem conta ou não como pessoa; tampouco da consolidação de um sistema em que os objetos, sob a segurança de um tribunal crítico, se converteriam em meios remetidos à moralidade humana como seu fim terminal. Nos termos de um cosmopolitismo, mundo se alça a um sentido universal, subsumindo a uma totalidade transcendente as divergências entre mundos que, irredutivelmente distintos, são, não obstante, conjuntamente construídos, à revelia das muitas narrativas do excepcionalismo humano. Contra essa imposição transcendente de um sentido único, que pode ser mundo pensado a partir da divergência entre múltiplos mundos postos em equivalência? O mundo inteiro conjuga sob um mesmo céu intencionalidades sem número, que – a despeito das divisões simples entre o vivo e o não vivo, o humano e o não humano, o indivíduo e o ambiente, – conjuntamente o compõem e coletivamente sofrem as catástrofes decorrentes de seu radical empobrecimento. Mundo, por consequência, designa os arranjos e parâmetros que conectam os mais diversos seres em agenciamentos coletivos tanto de invenção como de dependência. Acreditar no mundo, portanto, como uma aposta na divergência e na aliança entre pontos de vista irredutivelmente distintos, que, em sua equívoca diferença, fazem proliferar sentidos através da construção conjunta dos meios e fins pelos quais seus mundos se sustentam.

Por fim, se o mundo kantiano se constitui por referência a uma humanidade universalmente compreendida, de que maneiras é possível ainda pensar o humano, sem o recurso à imposição de uma história unívoca? Conforme se revela progressivamente inegável a realidade do Antropoceno, vão surgindo novos apelos a uma história universal que permita aos humanos a constituição de uma coletividade capaz de enfrentar os problemas sociais e ecológicos em curso – seja através de uma aliança duradoura e racional entre ciência e engenharia, a “guiar a espécie humana em direção a um manejo ambiental global sustentável” (Crutzen & Stoermer 2000:17-18); seja por um “*projeto comum*” que permita à humanidade administrar responsavelmente os bens globais, assumindo “com generosidade as suas graves responsabilidades” (Francisco 2015:127-129); seja por intermédio de algo como “um universal que surge como uma sensação compartilhada de catástrofe”: uma comum implicação de ameaças que convocariam todos os seres humanos à constituição de um “nós” – uma autoconsciência da humanidade como *espécie* a um só tempo dotada de força geológica e dependente de movimentos inscritos na história profunda da vida no planeta – que possa responder a “uma catástrofe comum de que somos todos vítimas” (Chakrabarty 2013:19-22). Por certo, essas e outras histórias dificilmente se equivalem, ensejando respostas que muito podem diferir em suas consequências. Entretanto, antes que o início de uma nova história universal do humano, o Antropoceno, ao conectar de forma catastrófica distintas humanidades e não humanidades, parece requerer, contra a humanidade enquanto imposição ontológica de um ponto de vista transcendente, a recusa dessa pretensão unívoca mediante a abertura de nossas histórias às múltiplas relações que as possibilitam, situadas em relação a muitas humanidades e não humanidades. Talvez assim possamos nos engajar em relações que constantemente recriem sentidos em que é possível ser humano – reinventando o “nós” requerido pela catástrofe menos por uma nova ascese do humano universal que pela abertura às relações que permitem aos diferentes humanos construir-se junto a muitos outros seres, logrando proliferar, em meio às catástrofes, novas filosofias e modos de existir, prenhes de mundos e sentidos.

7. REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. (1985) **Temps du sang, tems des cendres: représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)**. Paris: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative/Université de Paris X-Nanterre. (Tese de doutorado)

_____. (1992) A fumaça do metal : história e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário antropológico**, 89:151-189.

_____. (1995) **O ouro canibal e a queda do céu : Uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Brasília: UnB. (Série Antropologia, 174)

_____. (2004) "O espírito da floresta". In: ALBERT, B.; CHANDÉS, H. (Eds.) **Yanomami : o espírito da floresta**. Tradução e versão de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Centro Cultural do Banco do Brasil/Fondation Cartier pour l'art contemporain. pp. 24-26. (Catálogo de exposição)

ANDERS, Günther. (2007) **Le temps de la fin**. Paris: L'Herne.

_____. (2013) "Teses para a era atômica". Tradução de Alexandre Nodari e Déborah Danowski. **Sopro**, 87.

BARNOSKY, A, D. et alli. (2011) "Has the Earth sixth mass extinction already arrived?" **Nature**, 471:51-57.

_____. (2012) "Approaching a state shift in Earth's biosphere". **Nature**, 486:52-58.

BIOCCA, Ettore. (1965) **Yanoàma : Dal racconto di una Donna rapita dagli indii**. Bari: De Donato Editore.

CANADA JOURNAL. (2016) "Scientists: The Anthropocene epoch has definitely begun". 31 ago. Disponível em: <http://canadajournal.net/science/scientists-the-anthropocene-epoch-has-definitely-begun-51030-2016/?utm_content=buffera778d&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer> (Acesso em 07-04-2019)

CEBALLOS, G. et alli. (2015) "Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction." **Science Advances**, n.1, p. 1-5. Disponível em <<http://advances.sciencemag.org/content/advances/1/5/e1400253.full.pdf>>. (Acesso em 07-04-2019)

CEBALLOS, G.; EHRLICH, P.R.; DIRZO, R. (2017) "Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines." **PNAS USA**. (pp. 1-8). Disponível em <<http://www.pnas.org/content/early/2017/07/05/1704949114.full.pdf>>. (Acesso em 07-04-2019)

CESARINO, Pedro. (2014) Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Sala preta**, 14:205-212.

CHAKRABARTY, Dipesh. (2013) “O clima da história”. Tradução: Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. **Sopro**, 91.

_____. (2016) “Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable”. **New Literary History**, 47(2/3):377-397.

CLASTRES, Hélène. (1980) “Primitivismo e ciência do homem no século XVIII”, **Discurso**, 13:187-208.

CLASTRES, Pierre. (1995) **Crônica dos índios Guayaki : O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. (2013) **A sociedade contra o Estado : pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2014) **Arqueologia da violência : pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. 3ª edição. São Paulo: Cosac Naify.

CRUTZEN, Paul. (2002) “Geology of mankind”. **Nature**, 415:23.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene F. (2000) “The Anthropocene”. **IGBP Newsletter**, 41:17-18.

DANOWSKI, Déborah. (2012) “O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo”. **Sopro**, 70:2-11.

DANOWSKI, Déborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2014) **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental.

DAVID-MÉNARD, Monique. (1996) **A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg**. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34.

DE VOS, J.M. et alli. (2015) “Estimating the normal background rate of species extinction.” **Conservation Biology**, 29(2):452-462.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2010). **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª edição. São Paulo: Editora 34.

DESPRET, Vinciane. (2017) “Afterword: It Is an Entire World That Has Disappeared”. In: ROSE, D. B.; VAN DOOREN, T.; CHRULEW, M. (Eds.) **Extinction studies : stories of time, death, and generations**. New York: Columbia University Press.

FAUSTO, Juliana. (2017) **A cosmopolítica dos animais**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. (Tese de doutorado)

FRANCISCO. (2015) **Carta encíclica *Laudato si'*** (Sobre o cuidado da casa comum). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa->

HARAWAY, Donna. (2016) **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham and London: Duke University Press.

HARAWAY, Donna. KENNEY, Martha. (2015) “Anthropocene, Capitalocene, Chthulhocene : Donna Haraway in conversation with Martha Kenney”. In: DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne (Eds.) **Art in the Anthropocene : Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies**. London: Open Humanities Press. (pp. 255-270)

KANT, Immanuel. (1975) **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura : Resposta a Eberhard**. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus.

_____. (1985) “O fim de todas as coisas”. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: _____. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes. (pp. 154-181)

_____. (1988) **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1992) “On the form and principles of the sensible and the intelligible world.” _____. **Theoretical philosophy, 1755-1770**. Traduzido e editado por David Walford e Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 373-416)

_____. (2002a) **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002b) **Manual dos cursos de lógica geral**. Tradução de Fausto Castilho. 2ª edição. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu.

_____. (2003) **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO.

_____. (2005a) **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2005b) “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In: _____. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora UNESP. (pp. 141-218)

_____. (2006) **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. (2009a) **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução, introdução de notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial.

_____. (2009b) **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (2010) **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2011) **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Tradução de Ricardo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: wmf; Martins Fontes.

_____. (2012a) **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2012b) “On the causes of earthquakes on the occasion of the calamity that befell the western countries of Europe towards the end of last year”. Traduzido por Olaf Reinhardt. In: _____. **Natural science**. Editado por Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2012c) “Resposta à Questão: O que é Esclarecimento?”, Tradução de Márcio Pugliesi, **Cognitio**, São Paulo, 13(1):145-154.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. (2015) **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

LEBRUN, Gérard. (2010) **Sobre Kant**. Organização de Rubens Rodrigues Torres Filho. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras.

LEITE, Tainah Víctor Silva. (2010) **Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami**. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFPR. (Dissertação de mestrado)

LEOPOLD, Aldo. (1949) **A Sand County Almanac and sketches here and there**. Londres, Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (2013) “Raça e história”. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. (pp. 265-293)

LEWIS, S. L.; MASLIN, M. A. (2015) “Defining the Anthropocene”, **Nature** 519:171-180.

LISPECTOR, Clarice. (2016) **Todos os contos**. Organização de Benjamin Moser. Rio de Janeiro: Rocco.

LIMA, Tânia Stolze. (1996) “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. **Mana** 2(2):21-47.

LIZOT, Jacques. (1973) Onomastique yanomami. **L’Homme** 13(3):60-71.

LUCIANI, José Antonio Kelly. (2013) “Resenha de *La chute du ciel: paroles d’un chaman yanomami*” (tradução de Messias Basques, Stéphanie Tselouiko & Clarissa Martins Lima), **Revista de Antropologia da UFSCar**, 5(1):172-187.

MILLER Jr., G. Tyler. (2007) **Ciência Ambiental**. Traduzido da 11ª edição norte-americana por All Tasks. São Paulo: Cengage Learning.

MOORE, Jason. (2016) “Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism”. In: _____. (org.) **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland: PM Press. (pp. 1-11)

MORTON, Timothy. (2013) **Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SURVIVAL INTERNATIONAL. (2014) “Tribu de América del Sur lleva a los tribunales una demanda por genocidio histórico”. 1 de julho. Disponível em: <http://www.survival.es/noticias/10324> (Acesso em 07-04-2019)

STEFFEN, Will et alli. (2015) “The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration”. **The Anthropocene Review** 2(1):81-98.

_____. (2018) “Trajectories of the Earth System in the Anthropocene”. **PNAS**, 115:8252–8259.

STENGERS, Isabelle. (2005) “The Cosmopolitical Proposal”. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. **Making things public : Atmospheres of Democracy**. Cambridge: The MIT Press. (pp. 994-1003)

_____. (2015) **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.

TORRES, João Carlos Brum. (2004) “Kant e o selvagem da Nova Holanda”. In _____. **Transcendentalismo e dialética : Ensaio sobre Kant, Hegel e o Marxismo e outros estudos**. Porto Alegre: L&PM.

VALENTIM, Marco Antonio. (2018) **Extramundania e sobrenatureza : Ensaio de ontologia fundamental**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.

VIANNA, João J. B. (2016) “Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas”, **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, 59(3):265-294.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, **Mana** 2(2):115-144.

_____. (2002) “O nativo relativo”, **Mana** 8(1):113-148.

_____. (2004) “Posfácio – O intempestivo, ainda”. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência : pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. 3ª edição. São Paulo: Cosac Naify. (pp. 299-360)

_____. (2006) **A floresta de cristal : notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Cadernos de campo**, São Paulo, 14/15:319-338.

_____. (2015a) **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2015b) “Prefácio – O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu : Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. (pp. 11-41)

WATERS et alli. (2018). “Global Boundary Strotpe Section and Point (GSSP) for the Anthropocene Series: Where and how to look for potential candidates”. **Earth-Science Reviews**, 178:379-429.

ZALASIEWICZ, Jan et alli. (2008) “Are we now living in the Anthropocene?”. **GSA Today**, 18(2):4-8.